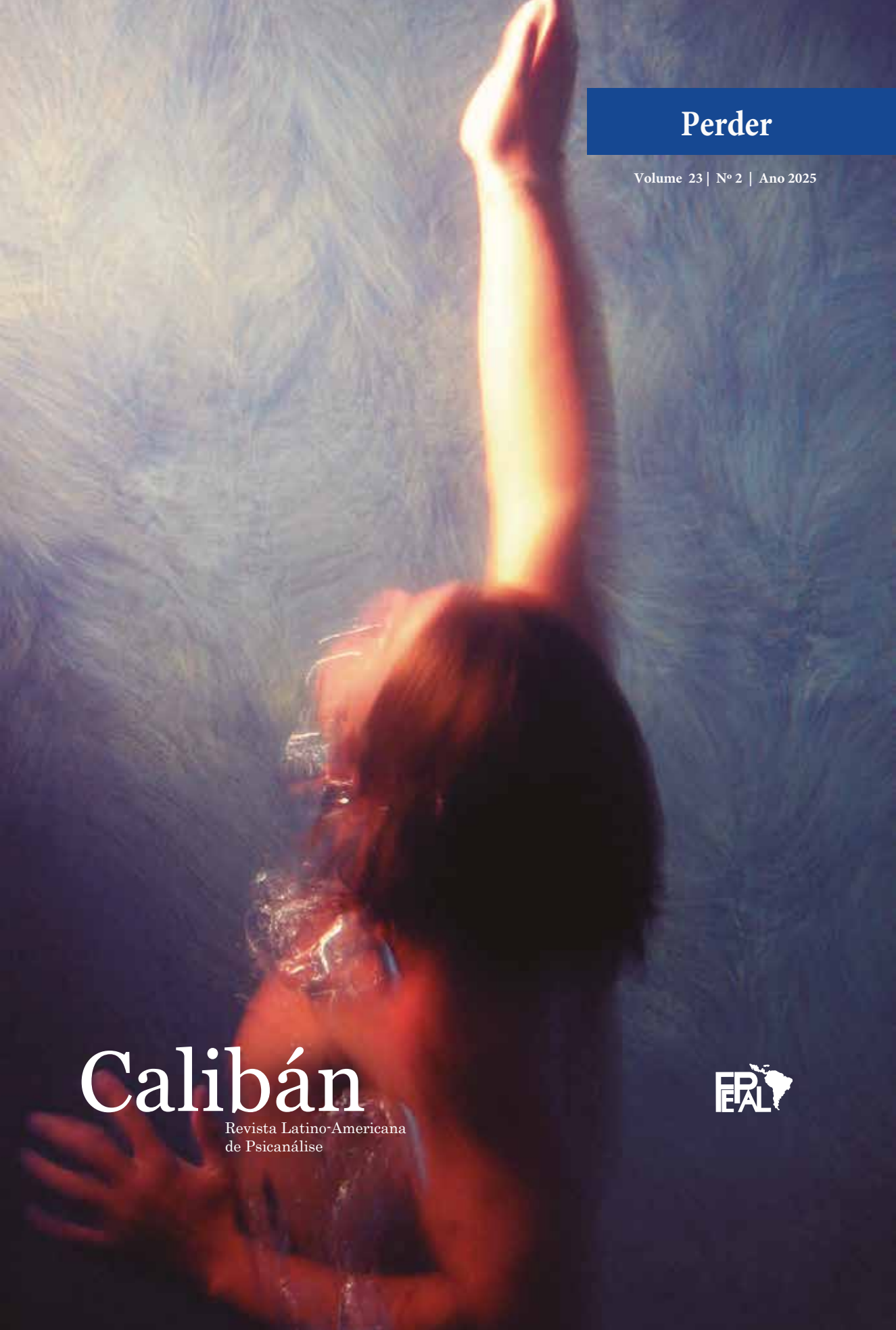




Perder

Volume 23 | Nº 2 | Ano 2025

Calibán

Revista Latino-Americana
de Psicanálise





Héctor Solari
Mirando la guerra, 1 [Olhando a guerra, 1] (2015), pastel sobre papel, 38,5 x 65 cm



Héctor Solari
Mirando la guerra, 37 [Olhando a guerra, 37] (2015), pastel sobre papel, 38,5 x 65 cm



Calibán

Revista Latino-Americana
de Psicanálise

Perder

Volume 23, Nº 2, Ano 2025

ISSN 2311-3642 - Semestral

Publicação oficial da Fepal (Federação Psicanalítica da América Latina)

Luis B. Cavia 2640, apto. 603
Montevideo, 11300, Uruguay
revistacaliban.rlp@gmail.com
www.facebook.com/RevistaLatinoamericanadePsicoanalisis
www.instagram.com/caliban.rlp

Staff

Editores

- María Luisa Silva Checa (Peru, SPP), Editora-chefe
- Silvana Rea (Brasil, SBPSP), Editora-chefe suplente
- Gabriela Levy (Uruguai, APU), Editora associada
- Adriana Pontelli (Argentina, APC), Editora associada suplente
- Alicia Briseño (México, SPM), Editora associada
- Griselda Sánchez Zago (México, APG), Editora associada suplente

Comissão Executiva

Argumentos: Soledad Sosa (Uruguai, APU, Editora), Daniel Castillo (Uruguai, APU), Silvia Gadea (Uruguai, APU), Miriam Grinberg (México, SFCM), Esteban Jijón (Equador, GPQ), Marina Meyer (México, SPM), Samantha Nigri (Brasil, SBPRJ), Felipe Pardo (Peru, SPP). **Vórtice:** Gabriela Levy (Uruguai, APU, Editora), Adriana Pontelli (Argentina, APC, Editora), María Nilza Campos (Brasil, SPBSb), Ana María Córdoba (Venezuela, SPC), Camila Gastelumendi (Peru, SPP), Ximena Méndez (Uruguai, APU). **Dossiê:** Silvana Rea (Brasil, SBPSP, Editora), Claudia K. Halperin (Brasil, SBPdePA), Judith Harders (México, APM), Paula Ramalho (Brasil, SBPSP), Suzanne Robell Gallo (Brasil, SBPSP). **De Memória:** Alicia Briseño (México, SPM, Editora). **Extramuros:** Griselda Sánchez Zago (México, APG, Editora), Paula Escribens (Peru, SPP, Editora). **Clássica e Moderna:** Claudio Danza (Uruguai, APU, Editor). **El Extranjero:** Marina Meyer (México, SPM, Editora). **Incidente:** Abigail Betbedé (Brasil, SBPSP, Editora), José Galeano (Paraguai, APdeA). **Cidades Invisíveis:** Cláudia Carneiro (Brasil, SPBSb, Editora). **Arte e Comunicação:** Mariana Mantiñán (Uruguai, APU, Editora), Juan Nicolás Cardona (Colômbia, Socolpsi)

Editores de Revisão

Versão em espanhol: Soledad Sosa (Uruguai, APU, Editora), Paula Escribens (Peru, SPP)
Versão em português: Danielle Grynszpan (Brasil, SBPRJ), André Luis Vale (Brasil, SBPRJ), Daniel Senos (Brasil, SBPRJ)
Versão em inglês: Analía Wald (Argentina, APA, Editora), Carolina García Maggi (Uruguai, APU), Ananya Kushwaha (Índia, IPS), Ilse Rehder (Peru, SPP), Adriana Ponzoni (Uruguai, APU), Susana Muszkat (Brasil, SBPSP), Stefan Reich (Peru, SPP), Sílvia Acosta (Portugal, SPP; Argentina, APC), Alicia Killner (Argentina, APA)

Delegados Regionais

Miriam Grynberg (México, APM), Marina Meyer (México, SPM), Cecilia Rodríguez (México, APG), Ivonne Guzmán (México, SFCM), Ana María Córdoba (Venezuela, SPC), Juan Nicolás Cardona (Colômbia, Socolpsi), Rafaela Degani (Brasil, SBPdePA), Abigail Betbedé (Brasil, SBPSP), Nilza Campos (Brasil, SPBSb), Fernanda Borges (Brasil, SBPRJ), Ana Valeska (Brasil, SPFOR), Paula Escribens (Peru, SPP), José Galeano (Paraguai, APdeA), Cecilia Moia (Argentina, APA), Gabriela D' Andrea (Argentina, APC), Gabriela Galera (Argentina, SPM), Ximena Méndez (Uruguai, APU), Esteban Jijón (Equador, ILaP), Liza Zachrisson (Guatemala, ILaP)

Conselho de Editores Regionais

Mariano Horenstein (Argentina, APC), Raya Zonana (Brasil, SBPSP), Carolina García Maggi (Uruguai, APU), Abel Fainstein (Argentina, APA), Bernardo Tanis (Brasil, SBPSP), Dominique Scarfone (Canadá, CPS), Elias Mallet da Rocha Barros (Brasil, SBPSP), Laura Verissimo de Posadas (Uruguai, APU), Leopoldo Bleger (França, APF), Leopold Nosek (Brasil, SBPSP), Marcelo Viñar (Uruguai, APU), Marta Labraga de Mirza (Uruguai, APU), Moisés Lemlij (Peru, SPP), Olgária Chain Feres Matos (Brasil, FFLCH-USP, EFLCH-Unifesp), Stefano Bolognini (Itália, SPI)

Comissão Diretiva

Presidente

Lilian Hitelman J. (Chile, APCh)
Suplente: Rolando Rebolledo (Chile, APCh)

Secretária-Geral

Nicole Ropert (Chile, APCh)
Suplente: Angela Farrán (Chile, APCh)

Coordenador Científico

Renato Moraes Lucas (Brasil, SPPA)
Suplente: Igor Alcântara (Brasil, SPPA)

Diretora de Comunidade e Cultura

Vera Regina Fonseca (Brasil, SBPSP)
Suplente: Miriam Altman (Brasil, SBPSP)

Diretora de Sede

Julia Ojeda (Uruguai, APU)
Suplente: Gustavo Sogliano (Uruguai, APU)

Diretor de Publicações

Alejandro Beltrán (México, SPM)
Suplente: Ana Laura Huitzil (México, SPM)

Diretora de Conselho Profissional

Alejandra García Tejera (Argentina, SAP)
Suplente: Ileana Gothelf (Argentina, APdeBA)

Coordenadora de Crianças e Adolescentes

Cecilia de Rosas (Argentina, SPM)
Suplente: María José Etienot (Argentina, APC)

Tesoureiro

Oscar Rey de Castro (Peru, SPP)
Suplente: Maricarmen Bello (Peru, SPP)

Revista indexada em Latindex

- *As opiniões dos autores dos artigos são de sua exclusiva responsabilidade e não refletem necessariamente as dos editores da publicação. Autoriza-se a reprodução citando a fonte e apenas com autorização expressa por escrito dos editores.*
- *Se você é responsável por alguma das imagens e não entramos em contato, por favor, comunique-se conosco por email.*

Créditos das imagens

Capas e interiores

Anamaria McCarthy
<https://www.anamariamccarthy.net>
Héctor Solari
<https://www.hsolari.wordpress.com>

Cidades Invisíveis

Arq. Daniel Villani

Ilustrações de abertura das seções

Lucas Di Pascuale (pp. 14, 90, 108, 116, 140, 194, 206, 216, 224 e 232)

Tradução, correção e normatização de textos

Alejandro Turell, Gastón Sironi, Laura Rodríguez Robasto, Maríné Fernández Gianni, Denise Mota, Ricardo Duarte, Luísa Marques Berrutti, Walter Lisboa

Assistente editorial

Arena Hernández

Direção de arte e diagramação

<https://www.dipascuale.com>

Índice

6

Editorial

A vaidade do ser e o olho da perdiz

María Luisa Silva Checa

14

Argumentos: Perder

16

Psicanálise e melancolia de raça

Thamy Ayouch

34

História menor do insubstituível

Constanza Michelson

40

Perder, depois de perder

Néstor Marcelo Toyos

50

A perda do inominável: Bonnett, a escrita e o luto

Valeria García Cannock

60

A arte de perder: caminhos do luto

Jorge Luyando Hernández

68

Caso Petra. O desmentido em Petra: Ferenczi e a rede de proteção de crianças e adolescentes no Rio de Janeiro

Marília Mello de Vilhena e Fernanda Graneiro Bastos

78

Perdas e reinvenções na história da psicanálise

María Laura Trotta

90

Fora de Campo

92

Morte da mãe e criação do pai: inscrições psíquicas e sociais desde o mal-estar colonial

Miriam Cristiane Alves

108

O Estrangeiro

110

Perder o juízo ao escrever

Ariana Harwicz

116

Vórtice: Poder/Perder: o lugar do analista

118

Poder/Perder: o lugar do analista

Adriana Pontelli e Gabriela Levy

120	Perder melhor <i>Mariano Horenstein</i>	181	Pouco mal e bem chorado: melancolia e luto no exílio <i>Christopher Paul Valender Ulacia</i>
123	Perder o analista ou um pente <i>Celso Gutfreind</i>	187	Despedir-se cantando: a <i>cacharpaya</i> andina em tom de saudade <i>Alberto Díaz e Tiziana Palmiero</i>
126	Quando a velhice bate à nossa porta: considerações sobre o envelhecimento do psicanalista <i>Maria Alice T. Baptista</i>	194	Textual
130	Poder perder, perder poder, perder para poder <i>Cecilia Rodríguez</i>	196	“Nas profundezas não há raízes, há o que foi arrancado” Entrevista com <i>Carlos Granés</i>
133	A endogamia institucional e a alienação nas instituições psicanalíticas <i>Serapio Marcano</i>	206	Clássica e Moderna
136	Uma questão de (novos) limites? <i>Cristiane Mota Takata</i>	208	Lutos na infância: contribuições de Marilú Pelento <i>Marta Lewin</i>
140	Incidente: Perder ao ganhar. Ganhar ao perder	216	Cidades Invisíveis
142	Sem vergonha <i>Abigail Betbedé e José Galeano</i>	218	Guatemala, entre desastres e reconstruções <i>Liza M. Zachrisson</i>
144	Notas sobre tempos bicudos <i>Julio Hirschhorn Gheller</i>	224	De Memória
148	Perder tudo <i>Florencia Romero</i>	226	Roosevelt Cassorla, quantas memórias... <i>Ana Clara Duarte Gavião</i>
152	Dossiê: Saudade	232	Bitácula
154	Saudade <i>Silvana Rea</i>	234	Artistas neste número
156	Saudade <i>Inês Oseki-Dépré</i>		Os transbordamentos do perder <i>Mariana Mantiñán</i>
159	Banzo: sobre uma saudade ativa e insurgente <i>Lilia Moritz Schwarcz</i>	236	Arquitetura e corporeidade: o espaço como cenário da perda <i>Héctor Solari</i>
166	Ensaio sobre um sentimento ambíguo <i>Samuel Gilbert de Jesus</i>	239	Autores neste número
173	Cartografias musicais da saudade: encontros e histórias no espaço da lusofonia <i>Jorge Castro Ribeiro</i>	243	Orientações aos autores

A vaidade do ser e o olho da perdiz

*Se encontrando a desgraça e o triunfo conseguires
Tratar da mesma forma a esses dois impostores
[...]*

*Se és capaz de arriscar numa única parada
Tudo quanto ganhaste em toda a tua vida,
E perder e, ao perder, sem nunca dizer nada,
Resignado, tornar ao ponto de partida¹*

Rudyard Kipling, “Se”, 1910



Paisagem com a queda de Ícaro

Paisagem com a queda de Ícaro (c. 1560)² mostra uma cena rural alusiva à vida cotidiana, composta por um pescador, um agricultor, comerciantes, animais e navios, onde

1. N. do T.: tradução de G. Almeida. A citação está em: Leia o poema “If”, de Rudyard Kipling; tradução de Guilherme de Almeida. (2007, 5 de maio). *Folha de S.Paulo*. <https://tinyurl.com/5beuyc29>

2. Atribuída a Bruegel, o Velho, datada do primeiro terço do século XVI. Embora a obra pareça não ter sido executada pelo pintor, a composição da pintura é sua.

sutil e despreocupadamente se inclui a presença da morte de Ícaro, submerso na água após sua queda. Seguindo seu pai Dédalo no voo e compartilhando com ele a *hybris* de desafiar a lei da gravidade, o jovem se aproxima demais do Sol e, quando suas asas se queimam, ele cai diante da indiferença dos demais. Inúmeras leituras sugestivas para a psicanálise foram feitas desse mito belamente descrito por Ovídio nas *Metamorfoses* (8 d.C./2008).

O que me interessa destacar na pintura, inspirada por um recente seminário sobre arte e psicanálise ministrado por Leandro Drivet,³ é o olho da perdiz, que, ao olhar atentamente para Ícaro, parece ser a única testemunha de seu destino. Esse ponto crucial no entorno distendido do quadro, o “punctum” barthesiano (Barthes, 1980/1989), evocaria a inevitabilidade de nossa própria morte. É como se a pintura dissesse que, mesmo que o ser humano esteja absorto em seus esforços rumo ao “progresso” – o que poderia incluir os mais recentes desenvolvimentos tecnológicos –, a perdiz lembra não ser possível escapar da contundente realidade da morte.

Não é um fato menor que Ícaro morra pagando a culpa de seu pai Dédalo por ter assassinado seu talentoso e, portanto, ameaçador sobrinho Talos, jogando-o da Acrópole. Palas, a guardiã dos engenhos, o transformou em perdiz antes que ele caísse, e por isso Talos também é conhecido como Perdix. O olhar da perdiz, então, também alude às terríveis consequências de não aceitar os limites de nossas capacidades, a possível derrota apesar de nossos esforços ou a falta que acompanha o ser, ou seja, perder.

A vaidade do ser

Não é somente que ao ser humano reste apenas aceitar sua finitude. Também sabemos, por Freud, que o eu se constitui a partir de perdas, seja de objeto, seja de onipotência, como ele metaforizou nas feridas narcísicas da humanidade: a perda do lugar central no universo, a perda da superioridade do ser humano em relação a sua própria animalidade e a perda do eu como o único dono de sua própria casa. Essa visão é aprofundada em “Luto e melancolia” (1917[1915]/1984a) e, mais detalhadamente, em *O eu e o isso* (1923/1984b). Lacan (1956-1967/1994) critica a ilusão de unidade ao mostrar que a perda é estrutural e que o desejo nasceria da falta. Klein (1940/2011) apresenta a noção de alternância infinita de posições, em que a perda pode ser vivida sem se tornar ameaçadora. Winnicott (1965/1993), ao falar da desilusão progressiva, sugere que poder perder o objeto subjetivo é o caminho para uma vida psíquica significativa. Isso só para mencionar alguns destaques do perder no *corpus* teórico psicanalítico. No entanto, a visão unitária do eu, tão fortalecida desde a modernidade até os dias atuais, tenta negar essa condição.

Como psicanalistas, podemos afirmar que a catástrofe não estaria em perder, mas na pretensão de que o sujeito se mantenha intacto, unívoco, sem conflitos e sem a estranheza que a existência do inconsciente e de suas múltiplas texturas implica. Evidente-

3. Eu me refiro ao seminário “Estética num mundo anestesiado: arte e psicanálise”, ministrado por Leandro Drivet, psicanalista e doutor em ciências sociais pela Universidade de Buenos Aires (UBA), Buenos Aires, Argentina. O evento foi organizado por Yvonne Sanguinetti Espaço Cultural e aconteceu *online* em maio de 2025.

mente, essa vaidade do ser que se esquia da fratura e tende a certezas sobre si mesmo é um risco que também diz respeito à posição do analista, o qual teria de começar aceitando perder para que seus pacientes também possam fazer isso.

Escapar da soberania do ser unitário sempre foi a contribuição que a perspectiva psicanalítica ofereceu, e deveria continuar oferecendo. Resistir aos ataques da simplificação da existência que o positivismo aparentemente neutro e sem ideologias defende, fazendo com que a existência de todos os seres vivos, com sua heterogeneidade e opacidade, não seja considerada. Essa é a verdadeira catástrofe do que se poderia perder como humanidade.

Apenas para mencionar uma das possíveis consequências: ao perder sua complexidade, o corpo pulsional, o corpo desejante, o corpo dos traços encarnados do inconsciente, também perde suas dobras e potencialidades, e fica vulnerável a forças contra as quais pouco pode fazer. Assim, esse corpo corre um risco maior de se expressar cada vez mais como soma, como bens de consumo, como um ente na sala de cirurgia, como pele sem sentido.

Perder como parte de um processo

Ao perder como problema do ser unitário e da lógica do ter, podemos acrescentar o fato inegável de que, como em todas as circunstâncias vitais e não vitais, perder faz parte de um processo enquanto movimento e transformação. Aqui a filosofia disse algo antes e mais claramente. Desde Heráclito, no século VI a.C., com a perspectiva de que tudo flui, passando por Deleuze e Guattari (1980/2004) e a importância das perdas nos processos de desterritorialização como condição de possibilidade da criação, chegando a Braidotti (2013/2015) e sua visão do pós-humanismo, em que o eu não é uma unidade fechada, mas um nó em processos contínuos, perder é transformação.

A própria noção de processo de luto implica o movimento de uma travessia rumo à recuperação, tanto quanto os riscos de ficar preso na estática da dor para não perder.

Curiosamente, a obsessão com o desenvolvimento e o crescimento da “evolução” econômica do ser humano, ampliada no capitalismo industrial avançado, desmente a ideia do vir a ser e substitui o sendo pelo controle do ser. Ao demonizar a perda, ela não é concebida como parte de um movimento em que perder não é um fim, mas uma passagem, uma dobra no vir a ser. Perder é inerente ao vir a ser do sujeito; nós já sabemos disso, mas facilmente nos esquecemos.

Desde que perder seja visto como parte de uma complexidade processual, há muitas variáveis intervenientes que produzem diversas experiências singulares. É claro que todos nós sofremos de forma mais ou menos semelhante os traumas da humanidade, como McDougall (1995/1997) os chama, mas não é possível ignorar que eles são vividos e elaborados de acordo com os diferentes contextos sociais, culturais, epocais e etários. Portanto, perder acontece sempre em relação.



Anamaria McCarthy
Infinity room [Sala infinita] (2024), fotografia modificada, 80 x 100 cm, série *Empty rooms [Salas vazias]*

A *hybris* cultural do não perder

Adam Phillips (2024) considera que perder se tornou um tabu, por ir contra a cultura que busca dominar as perdas a qualquer custo, sem poder desistir. Politicamente, isso tem graves consequências, se pensarmos em políticos que nunca podem desistir nem ser vistos desistindo.

Os efeitos da cultura do ter e não perder levam setores econômicos poderosos a extremos de impudência, privilegiando seus interesses em contextos violentos de trauma social e político. Não estamos diante da ameaça do retorno do recalcado nem do cindido; parece mais o retorno da *hybris*, tanto individual quanto cultural, da pretensão de sempre ganhar e não perder. O que mudou não foi tanto o que perdemos, mas nosso modo de existência, cada vez mais avesso a perder. Talvez esse seja um dos motivos pelos quais uma necessidade crescente de perder-se esteja surgindo como resposta.

Há algum tempo conhecemos os *hikikomori*, como são chamadas no Japão as pessoas que se confinam em casa por longos períodos, mas há relativamente pouco tempo, e também no Japão, vem crescendo o número de pessoas que desaparecem voluntariamente de casa, mesmo as mais abastadas, para viver da forma mais simples possível, inclusive como indigentes nas ruas. Esses últimos são conhecidos como *johatsu*, que em japonês significa “evaporado” ou “desaparecido”, porque a maioria deles desaparece sem deixar rastros, perdendo toda referência anterior em relação a sua identidade. Esse extremo de perder tudo voluntariamente, como alguém que abandona o jogo da vida social, faz pensar num perder ativo para evitar perder passivamente, ou talvez numa retirada para habitar as margens como resistência a um sistema exigente e opressivo. O belo filme *Perfect days* (2023), de Wim Wenders, poderia ser um exemplo disso.

Voltando à pintura da queda de Ícaro, talvez ainda gostaríamos de viver como os aldeões, simples e despreocupadamente, sem olhar a morte de frente, evitando ser capturados pela angústia que cada anúncio de sua chegada produz em nós e que o olho da perdiz nos lembra.

A partir dessa cena cotidiana, aberta a infinitas leituras do perder, e a partir do olhar que o olho da perdiz nos devolve – como o psicanalista atento ao que nós, como indivíduos, evitamos ver –, abre-se o horizonte desta edição de *Calibán*. Aqui, perder não é apenas a perda, com a nostalgia do que não existe mais, mas um instante dentro do *continuum* das relações, uma dobra no processo onde o que muda não se extingue, mas se transforma.

A seção **Argumentos** abre a edição, como de costume, com o tema central: *Perder*. Desta vez, nos deparamos com relatos de experiências clínicas, algo incomum nessa seção. Temos, assim, o quanto se perde se não há uma tomada de consciência do lugar de enunciação do analista a partir de uma suposta neutralidade ontológica (Ayouch); o perder no cotidiano, aquele “dente migrante” que nos remete à cena original impossível de conhecer e que sempre nos faltará (Michelson); o “caracol-casa” da vida humana que devemos perder, mas que não deixaremos de desejar e sempre

buscar, através do narcisismo (Toyos); a dor impossível de nomear o filho morto na escrita de Piedad Bonnett à luz de um olhar psicanalítico (García Cannock); a tentativa desesperada de controlar o incontrolável que caracteriza tanto a vida quanto a morte, e seus efeitos no próprio analista (Luyando Hernández); situações extremas de perda, como a de um adolescente com uma história traumática de vulnerabilidade social (Vilhena e Bastos); bem como o convite para nos encorajarmos a aceitar as teorias psicanalíticas perdidas (Trotta).

A convidada da seção **O Estrangeiro** é a escritora argentina Ariana Harwicz, que, com o agudo engenho que caracteriza sua escrita, inspira um interessante diálogo com a psicanálise. Ao propor que “a escrita é sem julgamento”, ela nos convida a reafirmar, com a mesma contundência, que a escuta psicanalítica é sem julgamento, ou pelo menos deveria sustentar o desejo de suspendê-lo.

Para a seção **Vórtice**, a escolha sugestiva do tema *Poder/Perder* nos leva a um território árduo da clínica. A partir da intimidade do processo analítico, alguns textos se detêm na *expertise* em perder que habita o psicanalista, na morte do analista como ponto de convergência de perdas anteriores e na preocupação com o envelhecimento do psicanalista. Mais situados na problemática institucional, outros textos adentram os limites do poder associados à capacidade de perder, o modo como esses limites se tornam mais difíceis quando a instituição é endogâmica e fechada, e a necessidade de encarar a importância de uma investigação crítica do que acontece “atrás do divã”.

Em **Incidente**, encontramos dois sugestivos textos, que nos falam de situações verdadeiramente limite que estamos vivendo como humanidade. A necessidade de falar na primeira pessoa sobre a perda ao trabalhar com populações que perderam tudo (Romeiro). A situação radical de um presidente que, com suas pretensões políticas, parece ter perdido todo o decoro, até a vergonha (Gheller).

Com o tema *Saudade*, a seção **Dossiê** nos oferece, desde seu editorial, uma experiência complexa, intangível e ambígua, que essa palavra condensa em torno de encontro e desencontro, presença e ausência, despedida e nostalgia. Uma vivência que entrelaça, ao mesmo tempo, a falta e a plenitude, a nostalgia e a felicidade. E, como sempre nessa seção, isso é feito de forma sensível e sutil, através de múltiplas abordagens: linguística, histórica, cultural, social e pessoal.

A entrevista com Carlos Granés apresentada em **Textual** toma seu sugestivo título de um verso de Hugo Mujica que o entrevistado menciona no encontro: “Nas profundezas não há raízes, há o que foi arrancado”. Ele alude aqui a sua visão de que na América Latina há muita experiência de perda, inclusive de identidade. Daí a necessidade de encontrá-la seja no indígena, no espanhol, no norte-americano ou em qualquer outro lugar.

Na seção **Clássica e Moderna**, Marta Lewin reflete sobre as contribuições da psicanalista e estudiosa do luto na infância Marilú Pelento, argumentando não haver na infância a capacidade de elaborar o luto, e por isso sempre sobra um resto não simbolizável.

Em **Cidades Invisíveis**, Zachrisson descreve uma Guatemala de sucessivos desastres e reconstruções, mas também uma cidade verde e bela, multilíngue, pluricultural e multiétnica.

Fora de Campo inclui o texto vencedor do Prêmio Sigmund Freud 2024 da Fepal, de Míriam Cristiane Alves, que propõe que a zona do não-ser, longe de ser estéril, concentra muitas potencialidades: dar novos sentidos, criar realidades a partir do mal-estar colonial e construir processos identificatórios que rompam com a dualidade que encerra o ser em relação ao outro.

Na seção **De Memória**, Gavião faz uma comovente recordação do renomado e querido Roosevelt Cassorla. O texto traça o percurso das contribuições do prolífico autor, que estendeu sua influência para além do Brasil e deixou um significativo rastro no pensamento psicanalítico latino-americano.

Por fim, **Bitácula** apresenta dois grandes artistas que participam do número. A fotógrafa norte-americana, radicada no Peru, Anamaría McCarthy evoca a delicada travessia do luto descrita por Anny Duperey em *El velo negro* [O véu preto] (1992/1994). McCarthy acompanha com uma estética sensível a abertura para o perder que esta edição tenta transmitir, mostrando-nos como as lembranças são transformadas, reinventando vínculos e experiências. O artista uruguaio Héctor Solari oferece magistralmente, com imagens, o espaço como cenário da perda, o que ele leva à palavra num texto de sua autoria, também incluído na seção. Sugiro deter-se nas imagens desses artistas e deixar que o diálogo possível, único para cada um, vá encontrando seu lugar.

Termino este texto com algumas linhas de Agamben (2025) e os convido à leitura de *Perder* com a profundidade da tremenda saudade deixada por Marcelo Viñar, mestre de muitos e amigo íntimo de *Calibán*.

A única maneira que temos de pensar o novo é lê-lo e decifrar seus traços ocultos nas formas do antigo que passa e se dissolve. [...] Aquilo que cumpriu seu tempo e que parece se dissolver perde sua atualidade, é esvaziado de seu significado e volta a ser, de alguma forma, possível. (par. 1)

María Luisa Silva Checa

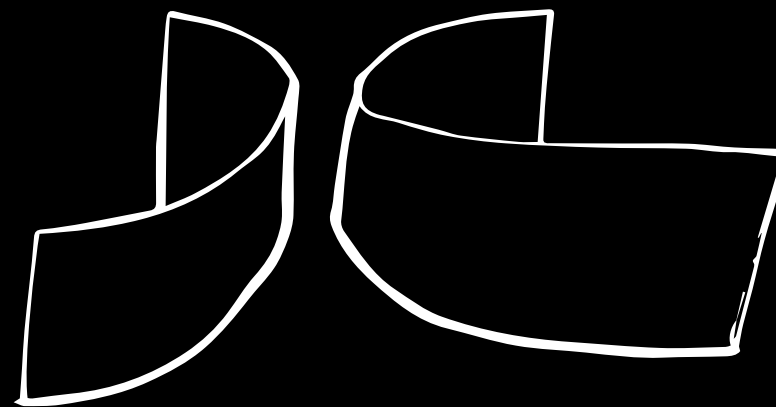
Editora, *Calibán* - RLP

Referências

- Agamben, G. (2025). Lo viejo y lo nuevo. *Ficción de la Razón*. <https://tinyurl.com/3bd3hvrX>
- Barthes, R. (1989). *La cámara lúcida: nota sobre la fotografía*. Paidós. (Trabalho original publicado em 1980)
- Braidotti, R. (2015). *El posthumanismo*. Gedisa. (Trabalho original publicado em 2013)
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2004). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos. (Trabalho original publicado em 1980)
- Duperey, A. (1994). *El velo negro*. RBA. (Trabalho original publicado em 1992)
- Freud, S. (1984a). Duelo y melancolía. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 14, pp. 235-258). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1917[1915])
- Freud, S. (1984b). El yo y el ello. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 19, pp. 1-66). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1923)
- Kipling, R. (2016). *Poemas*. Visor. (Trabalho original publicado em 1910)

- Klein, M. (2011). El duelo y su relación con los estados maniaco-depresivos. Em M. Klein, P. Heimann, S. Isaacs & J. Riviere, *Desarrollos en psicoanálisis*. Paidós. (Trabalho original publicado em 1940)
- Lacan, J. (1994). *El seminario de Jacques Lacan, libro 4: la relación de objeto*. Paidós. (Trabalho original publicado em 1956-1957)
- McDougall, J. (1997). *Las mil caras de Eros: una visión psicoanalítica de la sexualidad humana*. Paidós. (Trabalho original publicado em 1995)
- Ovidio. (2008). *Metamorfosis* (A. Pérez Vega, trad.). Orbis Dictus. (Trabalho original publicado em 8 d.C.)
- Phillips, A. (2024). *Sobre desistir*. Ubu.
- Wenders, W. (diretor). (2023). *Perfect days* [filme]. Master Mind Limited; Wim Wenders Productions.
- Winnicott, D. W. (1993). La teoría de la relación paterno-filial. Em D. W. Winnicott, *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador*. Paidós. (Trabalho original publicado em 1965)

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte



Argumentos:
Perder

Psicanálise e melancolia de raça

A psicanálise surge como um dos últimos produtos da modernidade, no contexto do capitalismo florescente, do dispositivo da sexualidade e das prósperas colônias do século XIX. Com frequência, porém, ela se exime de um estudo da colonialidade que atravessa seu próprio referencial clínico ou teórico. A colonialidade diz respeito aos efeitos das colonizações para além das independências e a suas consequências ainda hoje em vigor: ela conforma uma episteme, um lugar de enunciação que atravessa a cultura, a política, a economia e a subjetividade.

Aqui, a raça é central: ela legitima a desumanização, o massacre e a exploração de corpos colonizados e escravizados, naturalizando sua hierarquia. Mas a raça não existe. No entanto, permeia as relações entre grupos e entre sujeitos. Construída por uma longa história de violência muitas vezes omitida, ela segue funcionando hoje como um sistema de poder, um princípio de hierarquização social. Tem efeitos psíquicos inegáveis, que uma psicanálise majoritária, também afetada pela indiferença colonial, costuma passar por alto. Um deles, com frequência negligenciado por perspectivas sociais e psíquicas, é a melancolização de raça.

Em que consiste esse processo de melancolização e o que a psicanálise pode escutar dele? Para abordar esse aspecto, vale a pena se perguntar sobre as consequências psíquicas das relações sociais de raça sobre o sujeito e o sujeito do inconsciente.

Vou usar aqui a diferença existente em francês entre racizado/a (*racisé/e*) e racializado/a (*racialisé/e*). A racização é apenas um aspecto dos processos de racialização: ela se refere à produção de uma atribuição de dominação. A racização é uma racialização negativa e inferior. Enquanto a racialização afeta a todos/as, a racização diz respeito apenas a pessoas não brancas. As pessoas consideradas brancas são racializadas, mas não racizadas.

Abordar a melancolização de raça implica levantar uma série de questões. Pode-se perguntar, então, o que significa crescer como racizado/a num país autoproclamado branco e quais são os efeitos da racialidade nos processos de identificação dos sujeitos. Mas a questão também tem a ver com a maneira como a violência social que os/as analisantes racizados/as vivenciam diariamente pode se perpetuar no consultório do/da analista quando este/a oculta as relações sociais de discriminação atrás de um sujeito universal do inconsciente. Que tipo de melancolização isso provoca?

* Université Paris Cité, Paris, França.

No dispositivo analítico, a raça se relaciona, em primeiro lugar, à forma como uma maior exposição à vulnerabilidade intervém nas posições ocupadas por analista e analisante na transferência. Isso levanta a questão de saber se existe ou não um tipo específico de silenciamento subjetivo, distinto do recalque freudiano ou da alienação da linguagem, e até que ponto isso se perpetua no consultório do/da analista. Como desarmar os efeitos de silenciamento inerentes à melancolização de raça na situação clínica?

Construção coletiva, efeitos subjetivos

O sistema da raça

É preciso, primeiro, definir raça. Diferentemente da categorização biológica plural das raças, teorizada nos séculos XVIII e XIX, a raça não se refere a nenhum pertencimento fenotípico naturalizado, mas a relações sociais de poder: não é biológica nem ontológica, e sim *relacional*. O termo remete à produção histórica, social e política de hierarquias através da colonização, do massacre de populações indígenas na América, África, Ásia e Oceania, da escravidão e do tráfico de escravos/as africanos/as, seguidos por processos incentivados ou regulamentados de migração econômica, elementos esses que sustentaram a modernidade e o desenvolvimento do capitalismo. A raça é uma construção social, resultante da categorização e hierarquização de populações de acordo com suas línguas, culturas, práticas, religiões e interesses econômicos na distribuição do trabalho. O uso sociológico da raça, em vez do uso biologizante e pseudocientífico das raças, invalida as classificações essencialistas e naturalizantes das populações e aponta sua permanência nas relações sociais.

Nesse sentido, a raça continua sendo hoje o princípio organizador das relações sociais, mesmo nas democracias, e das relações entre os Estados-nação. Aurélia Michel (2020) assinala uma série de experiências cotidianas em que a raça atua de forma banalizada:

Quando entramos num prédio público importante, como um museu ou uma universidade, não nos surpreende encontrar cada um em seu lugar, segundo seu *status* racial: sabemos, inconscientemente sem dúvida, associar fenótipos e origens geográficas aos indivíduos que percebemos como guardas de segurança, pessoal de limpeza, funcionários administrativos e pessoas em posição de responsabilidade. Nas salas de aula da educação nacional francesa, também conhecemos de antemão as atitudes que os alunos adotarão de acordo com sua “origem” e as atenções que os adultos

lhes oferecerão em resposta, o que, por outro lado, produzirá os resultados esperados em termos de trajetória acadêmica e depois profissional. Também compreendemos que algumas nações tenham que gerir os resíduos de outras em seu território, ou as consequências climáticas de seus modos de consumo. [...]

Muitas de nossas atitudes são claramente organizadas pela raça, apesar de nós ou sem que tenhamos consciência disso. [...]

Essa divisão, internalizada por todos, muitas vezes fica perfeitamente explícita para aqueles/as que são suas vítimas, enquanto os/as beneficiários/as, que de fato não pediram para sê-lo, a ignoram e com frequência dizem que “não veem a cor”. (pp. 336-337)

Portanto, é preciso entender que o racismo não é só uma questão individual ou psicológica, mas um sistema de hierarquias etnorraciais que prevalecem em vários níveis. O racismo equivale a legitimar uma ordem na qual alguns/algumas mantêm uma vantagem sobre outros/as, em termos de dignidade, educação, moradia, acesso a emprego ou renda. Em termos gerais, o racismo diz respeito a um mecanismo social, às vezes até sem sujeitos diretamente racistas, que atribui diferentes posições e “identidades” distintas a grupos a partir de relações sociais de poder.

O racismo, para além de uma perspectiva psicologizante que o consideraria um fenômeno individual, próprio de sujeitos ou grupos racistas, é o resultado do funcionamento de instituições que distribuem privilégios e desvantagens de maneira distinta. Certos grupos da população, devido a suas diferenças etnorraciais, religiosas ou culturais, estão constantemente sujeitos a disposições que, sem serem diretamente dirigidas contra eles, afetam sua vida, sua formação, emprego e moradia, e suas relações com as instituições públicas e as forças policiais. O racismo institucional, portanto, não é a perseguição intencional de pessoas racizadas, vítimas, por parte de brancos/as mal-intencionados/as: é a forma impessoal pela qual a raça prejudica a igualdade de oportunidades.

O racismo deriva da própria estrutura social, da maneira “normal” como funcionam as relações políticas, econômicas, jurídicas e familiares. Mais que um fenômeno patológico ou anormal, é um processo que se produz sem o conhecimento dos indivíduos e faz parte de uma tradição histórica e política na qual se perpetuam, direta e indiretamente, as condições sociais de discriminação sistêmica contra os grupos racialmente identificados.

A raça não é apenas uma questão de racistas explícitos: é uma ordem social global que surgiu na era moderna para organizar a distribuição do trabalho, a produção de riqueza e as relações sociais em escala global. Essa construção social tem uma história.

Com e sem história

Talvez seja conveniente estabelecer uma dupla genealogia da raça: na Península Ibérica e, de forma religiosa, a partir da (Re)Conquista¹ e das exações da Inquisição; mas também no movimento de expansão colonial em direção às Américas e nas necessárias classificações das populações que o fundamentaram.

1. Houve de fato uma reconquista, “recuperação do território hispânico invadido pelos muçulmanos em 711”, conforme a definição do *Diccionario de la Real Academia* em 1936, ou simplesmente uma expansão e conquista por parte dos Reis Católicos de um território em mãos muçulmanas? Os/as historiadores/as contemporâneos/as discutem a ideia de Reconquista, mito que só apareceu no século XI e se tornou um artefato ideológico e político no século XIX, como demonstra a capitalização do termo.

1. Depois de uma política de cristianização de judeus/ias e muçulmanos/as que abriu as alianças matrimoniais com membros da antiga sociedade cristã a um grande número de convertidos/as, em meados do século XV, a aprovação dos Estatutos de Limpeza de Sangue regulamentou o acesso à promoção social estabelecida por essas alianças matrimoniais: os/as descendentes de um/a antepassado/a convertido/a foram excluídos/as. A rejeição se baseava mais na presença de sangue judeu na ascendência do que em crenças ou criptojudaísmo: foi a primeira naturalização da raça.

Essa ontologização, própria da construção da raça, também implicava o caráter atemporal da conversão (Fabre, 1999). Os termos *cristão-novo/cristã-nova* ou *convertido/a* se referiam tanto ao/à antepassado/a convertido/a quanto a todos/as os/as seus/suas descendentes.

2. Mais do que para administrar os casamentos ou a promoção social, nas Américas a raça serviu para justificar a distribuição do trabalho (semiescravidão ou escravidão) e o tratamento atroz sofrido pelos/as indígenas e pelos/as deportados/as africanos/as. A colonização dos Açores, Madeira, Canárias, Cabo Verde, São Tomé e depois das Américas e o desenvolvimento das plantações de cana-de-açúcar nessas regiões levaram a uma racialização do mundo: começou o trabalho forçado dos “índios” e o tráfico de africanos/as para substituir a mão de obra ameríndia nas plantações e nas operações de mineração (p. 97). Argumentos religiosos, filosóficos, antropológicos e científicos atestando a inferioridade dos treze milhões de negros/as deportados/as, bem como a dos/das indígenas das terras invadidas, foram desenvolvidos para compatibilizar essa distribuição do trabalho com os valores supostamente “humanistas” da religião, da filosofia que promovia a razão e o esclarecimento, da teoria política da igualdade e da democracia.

A raça foi biologizada nos séculos XVIII e XIX para propiciar classificações dos povos do mundo, perpetuadas pela antropologia, a “ciência das raças” do século XIX. Essa evolução “científica” foi acompanhada por uma popularização da raça: “zoológicos humanos” das exposições universais, literatura, imprensa, cartões-postais, diários de viagem, teatro, cinema etc.

Enquanto na Europa floresciam as teorias eugenistas de Gobineau, Le Bon e Vacher de Lapouge, as políticas de atração de imigrantes europeus para as Américas aplicavam literalmente essa engenharia social. Em repúblicas como Argentina e Uruguai, o branqueamento civilizatório foi acompanhado pelo extermínio de grande parte da população indígena e afrodescendente.

Esse darwinismo social deu origem a uma série de leis raciais (as leis Jim Crow nos Estados Unidos, o aparato jurídico da Alemanha nazista, da França de Vichy ou da África do Sul) e culminou, em solo europeu, com a atrocidade do genocídio judeu e cigano. A Shoá parecia marcar um retorno do recalcado fora das fronteiras da Europa, ressuscitando

o que havia sido criado na Europa no século XV, que tinha resultado nas piores crueldades nas colônias e se reproduzia agora em solo europeu: a raça.

No entanto, se a raça faz parte de um processo histórico, suas modalidades de aplicação social e sua efetividade se baseiam precisamente no apagamento dessa historicidade. Tal noção, estabelecida “cientificamente” no século XIX, associa qualidades morais e intelectuais invariáveis a características geográficas, climáticas ou fenotípicas próprias de um povo, atribuindo aos diferentes grupos humanos uma natureza imutável, intemporal, inata e transmissível genealogicamente. Por ser uma “naturalização das relações sociais e históricas” (Olender, 2009, p. 25), a categoria de raça imobiliza os grupos humanos numa essência sem história.

Transmissões enigmáticas

O racismo direto ou velado tem efeitos psíquicos inegáveis. Pode-se dizer que determina subjetivações particulares estruturadas por um contexto social herdado há muito tempo da escravidão e da colonização – o que Lacan define como Simbólico. Contudo, não se deve considerar esse Simbólico como uma estrutura transcendente de significantes a-histórica, eterna e imutável, mas como uma organização particular das relações de poder e do significante, inscrita na longa herança da raça. Nos termos de Jean Laplanche (2007), é um *mito-simbólico*, ou seja, uma série de códigos que circulam e garantem modos de subjetivação num contexto de relações sociais de poder. De acordo com a teoria da sedução generalizada de Laplanche, a “situação antropológica fundamental” em que um adulto cuida de uma criança reativa os impulsos infantis inconscientes do adulto, comprometendo, por essa interferência inconsciente, qualquer mensagem que envie para ela. A criança precisa traduzi-las para constituir seu eu, construir a parte pré-consciente de seu aparelho psíquico, e assim historizar-se: os restos não traduzidos formam, portanto, o inconsciente da criança. Para realizar essa tradução-simbolização, a criança recorre a esquemas proporcionados pelo entorno cultural, que Laplanche denomina mito-simbólico. Trata-se de grandes esquemas narrativos, transmitidos por uma hegemonia cultural, que ajudam a criança a traduzir a mensagem enigmática.

No que diz respeito à raça, essas estruturas mito-simbólicas centradas no Ocidente funcionam segundo as dualidades dominante-dominado, branco/a-negro/a, colonizador-autóctone, senhor-escravo, ocidental-subalterno, Norte global-Sul global. Trata-se do conjunto de discursos que circulam há cinco séculos, estabelecendo humanidades diferenciais, transformando a diversidade em hierarquia, legitimando uma organização extrativista do trabalho e um acesso particularizado aos bens no contexto do surgimento e desenvolvimento do capitalismo e de seus avatares neoliberais atuais.

Assim, representações raciais múltiplas e variadas obscurecem as mensagens transmitidas de pais para filhos/as e misturam o transgeracional com novas experiências raciais. Como aponta Guislaine Kinouani (2022), a escravidão deixou marcas duradouras no apego, o vínculo fundamental entre pais e filhos/as, sem o qual estes/as não podem desenvolver confiança nas relações íntimas. Por muito tempo, representou uma ameaça constante de separação familiar, devido ao trabalho contínuo das mulheres no campo ou à venda de sua prole. Essa normalização do apego interrompido se repete na história das migrações de africanos/as ou caribenhos/as para longe de seus/suas filhos/as. A lembrança dessas vicissitudes permanece viva na transmissão transgeracional.

As mensagens do/da adulto/a para a criança também podem ser enigmáticas por comportarem uma série de experiências de racismo: o/a adulto/a pode ter sido rejeitado/a por sua racização, suspeito/a de trapacear ou de não ser o/a verdadeiro/a autor/a de seu trabalho na escola,

desencorajado/a de seguir os estudos e automaticamente orientado/a para uma seção especializada, testemunha de violência policial contra homens racizados, informado/a sobre o racismo sofrido por seus familiares etc. O efeito cumulativo dessas experiências pode muitas vezes despertar vestígios não traduzidos de aberrações e violências raciais extremas transmitidas através de várias gerações.

Uma forma de racismo internalizado também pode acompanhar, em nível inconsciente, as mensagens do/da adulto/a para a criança, por meio de um objetivo de branqueamento, da instauração de uma hierarquia assimilada da cor e de uma alta estima pelos valores e concepções ocidentalcêntricos e brancos. É o que destaca Alessandra Devulsky (2021) quando apresenta o colorismo como um avatar do racismo.² Mas também pode assumir a forma de um sadismo particular por parte dos pais racizados em relação a seus/suas filhos/as, com o objetivo de prevenir o duro destino que a sociedade pode reservar a eles, ou de prepará-los para isso. Se a criança racizada recebe, então, a mensagem consciente de que deve se esforçar o dobro de uma criança branca para ser reconhecida ou ter sucesso, é com a interferência inconsciente de uma inferioridade irremediável e irrecuperável.

A fratura racial

Grada Kilomba (2023) analisa essa reatualização constante pelo racismo de uma história ainda não superada. A alterização da negritude, forma primária a partir da qual se constrói a branquitude, não é resultado de um trauma familiar, mas do contato sucessivo com a barbárie violenta do mundo branco. Esse trauma, reativação da escravidão e do colonialismo através do racismo cotidiano, não tem elaboração simbólica na cultura:

As/Os psicanalistas tradicionais não reconheceram a influência das forças sociais e históricas na formação do trauma (Bouson, 2000; Fanon, 1967). Contudo, os dolorosos efeitos do trauma mostram que as/os africanas/os do continente e da diáspora foram forçadas/os a lidar não apenas com traumas individuais e familiares dentro da cultura *branca* dominante, mas também com o trauma histórico coletivo da escravização e do colonialismo reençado e reestabelecido no racismo cotidiano, através do qual nos tornamos, novamente, a/o *Outra/o* subordinado e exótico da branquitude. (p. 215)

2. Além da discriminação entre grupos, *colorismo* se refere à discriminação que, dentro do mesmo grupo, favorece os tons de pele mais claros e mais próximos da branquitude. Essas diferenciações são uma herança direta do sistema de classificação dos/das filhos/as de várias misturas entre afrodescendentes escravizados/as e brancos/as (mulatos/as, pardos/as etc.).

Por meio de choques violentos ou microagressões, uma acumulação de episódios que privam o sujeito de seu apoio social ao romper seu vínculo com uma sociedade inconscientemente considerada branca, o trauma se instala na vida cotidiana. A história colonial invade o presente, dando lugar a um sentimento de atemporalidade: o sujeito é remetido a cenas alucinatórias que tornam impossível esquecer o passado. A função do racismo cotidiano, segundo Grada Kilomba, é a de restabelecer uma ordem colonial perdida, revivida quando o sujeito negro é novamente instituído como outro.

O trauma deve ser entendido precisamente como uma ressonância entre os acontecimentos reais, atuais, e o material inconsciente resultante da transmissão transgeracional. Assim, a atribuição racial é traumática quando o acontecimento racista, direta ou indiretamente discriminatório, reativa os vestígios inconscientes intraduzíveis transmitidos do/da adulto/a para a criança. Os atos racistas também são traumáticos na medida em que a agressão, o insulto, o ostracismo, as ameaças, os ataques físicos e as múltiplas formas de discriminação explícita ou implícita significam um colapso do apoio do grupo, que ressoa com muitas fantasias de abjeção historicamente constituídas.

É preciso reconhecer ainda que esse trauma é constante e não envolve a temporalidade do pós-traumático, e nunca é um acontecimento que já passou: é constantemente reatualizado pela realidade exterior, não para de se repetir no cotidiano. Esse processo produz uma melancolização: a assunção pelo corpo, de várias formas, de processos sociais e psíquicos despsiquizados.

A branquitude melancólica

“Branquear-se ou desaparecer”

O racismo estrutural e sistêmico é o correlato da constituição de uma identidade branca invisibilizada como tal, por ser definida como universal, que se beneficia de um maior capital econômico e simbólico. Produz um “privilégio branco”, vantagem transgeracional de ser percebido/a e categorizado/a como branco/a em sociedades permeadas por relações sociais de raça. Trata-se de um sistema invisível que confere a dominação racial a um grupo específico, oferecendo inúmeras oportunidades aos sujeitos considerados brancos, aprovem ou não a posição dominante que compartilham. Esse privilégio é frequentemente ignorado. Para Pierre Tevanian (2013),

ser branco significa não ter que se perguntar “O que significa ser branco?”, não ter, ao contrário dos negros, árabes e outros não brancos, que questionar a si mesmo a respeito de sua identidade e seu lugar na sociedade, porque esse lugar é, de certa forma, evidente.

A branquitude acaba sendo performativa, no sentido que Judith Butler (1990/2005) dá à performatividade de gênero. Isso significa que os discursos, atos, gestos, prerrogativas, desejos expressos e realizados próprios daquelas/es que são designados como mulheres e homens criam a ilusão de um núcleo interno de “feminilidade” ou “masculinidade”, mantido justamente por uma repetição constante da norma. Essa reiteração singular cria a ideia de um modelo original de mulher ou homem, que existe precisamente através dessa imitação repetida e deriva da performatividade (p. 69). Da mesma forma, a branquitude é uma imitação sem original, cuja repetição constante estabelece a ideia racista de um fundamento natural para as identidades brancas.

Um efeito psíquico fundamental disso é, portanto, a ideologia imposta, mas também interiorizada, do branqueamento. Frantz Fanon (1952/2009) a sintetizou com esta afirmação categórica: “Por mais dolorosa que possa ser esta constatação, somos obrigados a fazê-la: para o negro, há apenas um destino. E ele é branco”³ (p. 44).

Descrito por Lélia Gonzalez (2020), esse fenômeno produz a figura da *jabuticaba* (fruta preta por fora e branca por dentro): um/a negro/a ascendido/a socialmente que interioriza e reproduz valores ideológicos racistas brancos, o que o/a leva a sentir vergonha de sua comunidade de origem. Introjetando as relações sociais de raça que o/a minorizam, ele/a se esforça para ser mais branco/a do que os/as brancos/as, se aliena e acaba negando a própria existência do racismo e da discriminação racial.

A psicanalista brasileira Neusa Santos Souza (1983/2020) estudou em detalhes esse dilema enfrentado por vários sujeitos negros em situação de mobilidade social: grande parte deles escolhe um modelo de identificação branco como única forma de “chegar a ser alguém”. Mas isso é obtido à custa de um esforço incessante para construir um ideal do eu branco, com o objetivo de expurgar a mancha negra. Diante da dramática constatação da impossibilidade de alcançar esse ideal, o que constitui uma grave ferida narcísica, o sujeito negro se depara com uma alternativa: sucumbir ao castigo do supereu e à melancolia ou lutar com mais afinco para encontrar novas soluções para o conflito psíquico – através de um objeto de amor branco ou de uma militância política.

Desse modo, o branqueamento é uma busca paradoxal pela descorporização, pois o sujeito negro é reduzido ao corpo em que está confinado, e o sujeito branco, adotando uma ilusória posição não situada, universal e neutra, presume não ter corpo. O/A colonizado/a de outrora ou o sujeito racizado em contexto branco são submetidos/as hoje à alternativa de tornar-se outro/a (branqueado/a) ou ser alterizado/a: hipersexualizado/a e fetichizado/a, fixado/a ao biológico, genitalizado/a ou, num “maniqueísmo delirante”, remetido/a ao Mal. Guilaine Kinouani (2022) descreve essa experiência ainda atual de exclusão do corpo racizado dos espaços brancos:

Você entra numa sala. É um espaço branco. Ao entrar, você sente um peso. Observa ao seu redor. Os olhos se voltam para você como se fossem te devorar. Instantaneamente, você percebe que é a única pessoa negra na sala. Uma sensação de inquietação toma conta de você. Você se sente

3. N. do T.: tradução de R. Silveira. As citações dessa obra estão, respectivamente, nas pp. 28 e 95-96 de: Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Edufba. (Trabalho original publicado em 1952)

um pouco tonto/a. O desconforto pode até causar vertigem. Ou náuseas. Talvez você tente impor a sua presença em silêncio. Ou até mesmo se sentar. De qualquer forma, o seu corpo está reagindo a algo. Muito rapidamente, esse algo se torna sufocante. Cada um dos seus movimentos é feito com precisão milimétrica à medida que você toma consciência do seu corpo. As suas características negras estão sendo examinadas num microscópio. A única coisa que você quer é sair dali. Você sabe que esse lugar é inóspito para você. [...]

O que aconteceu naquela sala? Ao que o seu corpo reagiu?

Foi apenas ansiedade ou você foi expulso/a daquele lugar? De quem era a fantasia que você interpretou?

A exclusão, sem ser explícita, é efetivamente sentida no corpo pelo sujeito racizado.

Melancolizações melanímicas

No que diz respeito à descorporização, a branquitude aparece acompanhada pelo que chamo de *melancolia de raça*, similar à melancolia de gênero teorizada por Judith Butler. Como Freud defende em “Luto e melancolia” (1917[1915]/1992), a melancolia surge da rejeição em romper o apego a um objeto ou ideal perdido, então introjetado no eu e transformado em instância crítica voltada contra ele. A melancolia de gênero se refere à perda de uma multiplicidade de gêneros, interiorizada e forcluída: é a operação pela qual parte da potência erógena do corpo desaparece definitivamente, tornando-se assim uma impossibilidade performativa e criando um corpo generizado. Essa perda é renegada, e a superfície sexuada do corpo emerge como o signo de uma identidade e um desejo naturalizados. O movimento de estabilização dos gêneros na ordem heteropatriarcal é, portanto, melancólico: implica uma perda de possibilidades erógenas e afetivas distintas das heterossexuais, e uma perda dessa perda. Essa análise permite considerar o gênero, para além da lógica da identidade, não como uma afirmação, mas como um processo social e psíquico de privação: a sexuação majoritária provém da forclusão de uma multiplicidade psíquica e de uma hibridez de gêneros e sexualidades.

Da mesma forma, eu falaria de uma melancolia de raça. A afirmação da branquitude é, nesse sentido, uma operação pela qual a multiplicidade de atribuições raciais se torna uma impossibilidade performativa e produz uma identidade branca hegemônica. Assim como a perda de parte do poder erógeno do corpo, essa negação ativa de uma multiplicidade experiencial de racialização é renegada, e a superfície do corpo percebido como branco, “epidermizado”⁴, emerge como o signo de um modelo naturalizado e universal. A branquitude aparece então como um processo de privação, a forclusão de uma multiplicidade psíquica de racialização, literalmente incorporada quando o corpo racizado se submete a normas e modelos brancos.

A melancolia de raça compartilha com a melancolia de gênero uma exclusão do campo simbólico dos corpos não conformes, desviantes, puníveis. No entanto, enquanto os corpos *queer* durante muito tempo foram invisibilizados pela ordem heteronormativa para produzir corpos generizados, os corpos racizados sempre estiveram socialmente presentes. Eles sempre foram necessários para promover a branquitude, ao contrário dos corpos abjetos de gênero, por muito

4. Segundo Stuart Hall (2013), esse termo se refere ao momento em que o racismo se materializa na corporeidade, e seus significantes visíveis são lidos através do corpo (p. 89).

tempo excluídos do cenário social, excepcionais e patológicos. A melancolia de raça opera, portanto, simultaneamente uma forclusão psíquica, semelhante à forclusão do desejo homossexual e da multiplicidade erógena própria da melancolia de gênero, e uma atribuição social. O imperativo é paradoxal: a multiplicidade racial é renegada no plano psíquico e atribuída no plano social, através da desvalorização dos corpos racizados. Forclusão psíquica, a raça é uma afirmação social: a da branquitude hegemônica como única referência viável.

Como, então, acolher clinicamente essas experiências de racismo estrutural, e como lidar com a melancolia de raça?

Desmelancolizar a clínica

Romper a necessidade

Um dos objetivos do trabalho analítico é acompanhar os/as analisantes na transição da melancolia de gênero e raça, onde a perda é negada, para o luto, que implica trabalho e transformação. Um propósito seria favorecer a fluidez psíquica das identificações de gênero e sexualidade, e a tomada de consciência da parcialidade, especificidade e, portanto, contingência das identificações de raça. Por contingência, entendo a ausência de necessidade e a possibilidade de que as representações e os processos psíquicos sejam articulados de maneira diferente. Revelar a branquitude como uma construção social, um acontecimento, equivale a apontar sua contingência a partir de uma distância crítica que permita repensar – fantasiar, elaborar, reconstruir – processos de subjetivação não sujeitos às normas dominantes, mais suscetíveis de serem cambiantes e fluidos.

Parece urgente, então, desconstruir a branquitude que às vezes pode operar na teoria analítica quando promove uma neutralidade ontológica do analista. O imperativo consciente de abstenção do analista só pode ser assintoticamente ambicionado estudando-se a maneira pela qual a branquitude determina a posição de neutralidade, através de uma primazia silenciosa concedida a uma perspectiva masculina, eurocêntrica, burguesa, hétero e ciscêntrica. A elaboração na sessão implica que o/a analista acompanhe o/a analisante na descoberta da contingência das normas de racialização, sem se poupar da tarefa de desconstruí-las em sua própria postura. Mais ainda, essa revelação da contingência não pode ser alcançada sem o reconhecimento do grau desigual de vulnerabilidade dos sujeitos de acordo com a viabilidade de seus corpos e desejos (Butler, 2004/2006). Caso contrário, o referencial analítico corre o risco de reproduzir a maior vulnerabilidade que afeta os sujeitos alterizados e minorizados (racizados, mas também trans, *gays*, lésbicos, *queer*), aos quais não se reconhece a mesma humanidade que aos sujeitos majoritários. A questão aqui é reconhecer sem essencializar.

Embora não se trate diretamente de eliminar a opressão social, e menos ainda de ocupar uma posição moralmente “louvável”, o objetivo continua sendo liberar, para o/a analisante, uma plasticidade psíquica bloqueada pelo sintoma. É provavelmente a essa fluidez, resultante de uma desnaturalização das normas da branquitude, que Frantz Fanon (1952/2009) se refere quando analisa o sonho de um homem negro que se percebe como branco:

Surge, então, a necessidade de uma ação conjunta sobre o indivíduo e sobre o grupo. Enquanto psicanalista, devo ajudar meu cliente a *conscientizar* seu inconsciente, a não mais tentar um embranquecimento alucinatório, mas sim a agir no sentido de uma mudança das estruturas sociais. Em outras palavras, o negro não deve mais ser colocado diante deste dilema: branquear ou desaparecer, ele deve poder tomar consciência de uma nova possibilidade de existir; ou ainda, se a sociedade lhe cria dificuldades por causa de sua cor, se encontro em seus sonhos a expressão de um desejo inconsciente de mudar de cor, meu objetivo não será dissuadi-lo, aconselhando-o a “manter as distâncias”; ao contrário, meu objetivo será, uma vez esclarecidas as causas, torná-lo capaz de *escolher* a ação (ou a passividade) a respeito da verdadeira origem do conflito, isto é, as estruturas sociais. (pp. 103-104)

Se esse paciente é invadido pelo desejo de ser branco, isso se dá numa sociedade cuja consistência se baseia em seu complexo de inferioridade, ao afirmar a superioridade branca. Portanto, é através do reconhecimento da violência social que pode acontecer uma elaboração subjetiva. A plasticidade psíquica, a possibilidade de escolher agir ou não em relação às estruturas sociais, ou pelo menos considerar o papel delas em suas próprias produções psíquicas, são precisamente os objetivos da elaboração psicanalítica. Assumir uma posição de sujeito, ser capaz de falar em nome próprio, não ceder sobre seu desejo são objetivos de um trabalho psíquico de elaboração que, em nível social, significam ter uma agência, uma capacidade de pensar e agir que não se reduza à pura passividade.

E isso implica uma resistência política por parte do/da analisante.

Resistir

Do psíquico ao político

Uma concepção pós-freudiana habitual da resistência tende a atribuí-la inteiramente aos/às analisantes. Parece oportuno, então, retomar a leitura lacaniana, que devolve a resistência ao/à analista: é ele/a quem resiste ao tratamento e alimenta assim as resistências que se desencadeiam nele. A resistência aparece, portanto, como um ponto ideal abstrato, criado e assim nomeado pelo/a analista: “Existe apenas uma resistência, é a resistência do analista”⁵ (Lacan, 1954-1955/1978, p. 266). O/A analista resiste quando acredita estabelecer um objetivo de progresso, através de sua interpretação, e fixa desse modo o desejo do/da analisante num objeto definido.

5. N. do T.: tradução de M. C. L. Penot e A. L. Q. Andrade. A citação está na p. 287 de: Lacan, J. (1985). *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1954-1955)

A branquitude hegemônica que nega a dinâmica da raça no seio da dupla analítica instituindo uma norma universal do sujeito, mas também a ocultação da posição frequentemente privilegiada do/da analisante nas relações sociais de classe, raça, gênero ou sexualidade, são parte integrante da resistência do/da analista, arbitrariamente referida ao/à analisante. Trabalhar com base na resistência do/da analista significa, portanto, analisar constantemente a maneira pela qual a transferência é atravessada por uma relação de poder.

Para Foucault, resistir não é negar nem recalcar, mas criar, transformar e participar ativamente no processo de poder. Aqui, opto por ler a resistência psíquica atribuída ao/à analisante como resistência ao poder: o poder de uma violência da interpretação, do desmentido das relações sociais ou do objetivo não questionado de certos dispositivos clínicos.

A meta de plasticidade e criatividade psíquicas do/da analisante só pode ser alcançada por meio de sua resistência às próprias certezas de seu eu e às do/da analista. Aqui, o/a analisante não é a “vítima” passiva de um/a analista que reproduz sem análise os efeitos das relações sociais de dominação no seio do tratamento, mas um/a “analisante”, um/a participante ativo/a, através de sua resistência, do processo de análise.



Anamária McCarthy
Sem título (2023), técnica mista, 52 x 100 cm

Falar em voz própria

Afirmo que a resistência política do/da analisante produz uma dessubalternização: ela implica uma descolonização na qual tornar-se sujeito significa deixar de ser falado/a pelo/a outro/a para se converter em autor/a da própria história. Para Grada Kilomba (2023), que concebe sua escrita como um ato político, é uma questão de deixar de existir como objeto de uma narração, como o Outro da branquitude, para agir a partir de si mesmo/a (p. 27). Escrever a partir da periferia racizada permite reativar a margem como espaço de resistência e possibilidade, de criatividade radical, onde surgem novos discursos críticos, onde as vozes dos/das racizados/as podem ser escutadas fora do léxico e da sintaxe branca hegemônica.

Parece imperativo, portanto, que o/a analista trabalhe sua resistência a escutar as denúncias de racismo. Muitos/as analistas acusam os/as pacientes racizados/as de falarem continuamente sobre racismo e de ficarem presos a um discurso repetitivo. Deploram sua fixação à realidade externa, cuja violência seria percebida de maneira desproporcional. A tentativa antirracista de mudar a ordem social é imaginária, dizem eles/as; é o reino do ideal – e o/a analisante se extravía aqui em vez de explorar sua própria realidade psíquica. Nesse sentido, a denúncia da injustiça social e do racismo é concebida como uma “resistência” que muitos/as analistas atribuem ao/à analisante, uma incapacidade de elaboração, uma imaturidade psíquica diante da realidade externa, uma evitação dos conflitos psíquicos: um subterfúgio do inconsciente. E aqui surge a resistência comum do/da analista ao político.

Ver no discurso político antirracista do/da analisante uma “resistência” atribuída ao/à analisante e não ao/à analista é, desse modo, algo verdadeiramente racista: desqualifica qualquer ponto de vista não branco e reivindica uma ignorância negacionista. Tal atitude poderia ser inscrita numa longa tradição de patologização da resistência negra, esta que, como lembra Guilaine Kinouani (2022), foi historicamente diagnosticada como *drapetomania*, suposto distúrbio mental que levava os/as africanos/as a fugir do cativeiro contra seus próprios interesses, ou *picardia* (*dysaesthesia aethiopica*), mistura de preguiça, desafio à autoridade, roubo e imoralidade. A resistência do/da analisante concebida como *locus* de sua agência (*agency*) poderia, assim, ser inscrita na longa história de lutas emancipatórias dos/das negros/as escravizados/as contra o racismo e a dominação racial: revoltas, fugas, sabotagem das máquinas do senhor ou manutenção de tradições, crenças, rituais e músicas. Isso pode ser visto, por exemplo, no Brasil, na história dos quilombos, comunidades de escravos fugitivos que se tornaram repúblicas livres e autônomas, sem qualquer hierarquia, exceto pela égide de alguns caudilhos durante as ações defensivas.

Embora o racismo, o sexismo e a homofobia sistêmicos sejam muito reais, e embora as atribuições que situam o sujeito na encruzilhada das relações sociais de dominação criem esse sujeito, o fato de estar exposto/a a eles não determina definitivamente os processos de subjetivação: estes podem seguir um curso diferente. Por meio da análise e do manejo da transferência simbólica, concebida como lugar de repetição das relações de poder, o/a analista acompanha a resistência do/da analisante em seus efeitos de reversão da subordinação. A resistência do/da analisante se torna, então, o *locus* de uma demanda de repetição dos termos e das relações que o/a constituem a fim de ressignificá-los e subvertê-los, para além das proibições linguísticas do momento – “raça”, “branquitude” etc. Judith Butler (1997/2002) introduz uma perspectiva de resistência inscrita precisamente no inconsciente. Se a repetição, a performatividade, é a condição da constituição do poder e da lei, ela também é um possível lugar de resistência: “Essa repetição – ou melhor, iterabilidade – torna-se assim o não-lugar da subversão, a possibilida-

de de recorporificar a norma subjetivadora capaz de redirecionar sua normatividade”⁶ (pp. 156-157).

Desse modo, a resistência permite reparar, recompor, remontar partes mutiladas pela atribuição e reconstituir vínculos, reciprocidades e relações sociais suscetíveis de serem transformadas, ali onde as relações sociais (de gênero, raça, classe, sexualidade) são portadoras de atribuições rígidas.

Da melancolia...

Na concepção freudiana, a melancolia é o processo pelo qual um objeto ou ideal externo perdido por um sujeito, que se nega a romper o apego a esse objeto, é introjetado no eu e se torna uma instância crítica voltada contra ele. Nesse desvio, no qual a psique se volta contra si mesma e se culpa, confundindo-se quanto ao destinatário, a violência da regulação social se manifesta claramente. Como aponta Judith Butler, no rompimento com a melancolia, esse movimento orientado para a morte e esse ataque ao eu dão lugar a uma raiva a serviço da vida: a sobrevivência implica um desvio da agressão voltada contra o eu, uma reorientação da ira contra o objeto ou ideal perdido, uma externalização.

Sair da melancolia, portanto, implica uma reorientação da ira para o poder: uma revolta não mais contra si mesmo/a, mas direcionada para fora, uma resistência e uma defesa ao mesmo tempo. Se a instância crítica do/da melancólico/a é tanto um instrumento social quanto psíquico, uma potencialidade de rebelião silenciada contra si mesmo/a, eu consideraria então que o trabalho de desmelancolização ambicionado pela análise é uma forma de apartar essa rebelião de si mesmo/a e permitir que ela se expresse. É um movimento que consiste em devolver algo ao remetente: se o poder opera psiquicamente através da melancolização, trata-se aqui de acompanhar o/a analisante na tematização das relações sociais de poder – nesse caso, de gênero e raça – em cuja encruzilhada ele/a se subjetiva.

Assim, resistir e defender-se significa, para o/a analisante, expressar a raiva, condição vital que o retira da melancolia. Aqui, a resistência se torna uma raiva expressa contra o poder, um contrapoder à violência a partir do lugar, social e psíquico ao mesmo tempo, em que ela se desenvolve.

... à raiva

Audre Lorde promove a expressão dessa raiva no texto “Os usos da raiva: as mulheres reagem ao racismo” (1984). Contra o medo que

6. N. do T.: tradução de R. Bettoni. A citação está na p. 107 de: Butler, J. (2017). *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Autêntica. (Trabalho original publicado em 1997)

durante muito tempo ela teve da própria raiva, a autora a escolhe como resposta adequada ao racismo. Carregada de informação e energia, a ira é apresentada como “um ato de esclarecimento que liberta e dá força”. A ira produz consciência do poder e leva à mudança em vez de à destruição. No entanto, ela continua sendo uma etapa, a ser superada se houver algo “pelo menos tão poderoso quanto ela e que possa substituí-la no caminho para a clareza”.⁷

Aqui, a cólera do/da analisante se torna uma forma de se defender: de resistir às estratégias de poder às quais está submetido/a. Mais que de um incitamento a derrubar as relações sociais de poder, trata-se de prestar atenção aos efeitos psíquicos dessas relações e à posição subjetiva que elas determinam. A ira favorece uma tematização das relações sociais de raça e das normas de submissão envolvidas; ela se converte numa forma de recuperar uma agência alienada pela subjugação, reduzida à passividade, um modo de levantar a melancolização de raça. A ira possibilita desvelar, em sua construção social e contingente, as normas de racialização. Essa desontologização das normas libera a fluidez psíquica do/da analisante, permitindo que ele/a reaja à opressão psíquica e social: modificando-a, individual ou coletivamente, conformando-se a ela, inventando outras posições próprias – recuperando, enfim, seja qual for sua escolha, uma capacidade de pensar e agir.

Nesse sentido, o/a analista deve ser capaz de tolerar a ira do/da analisante: aceitar que a expresse para ele/a, a dirija contra ele/a na transferência, e manifeste assim uma hostilidade revitalizadora. Trata-se, então, de atravessar a transferência imaginária sem responder de eu para eu, mas apontando, para o/a analisante, o que se repete e se reconfigura das relações sociais de dominação na transferência simbólica.

Conclusão: defender-se, desmelancolizar-se

A ira é, portanto, uma forma de defesa, não no sentido analítico convencional de impedimento psíquico, mas de autorização para se defender e reagir aos efeitos psíquicos da violência. Frantz Fanon destaca esse surgimento da raiva no/na colonizado/a em face da violência colonial em *Os condenados da terra* (1961/2002). Os/as colonizados/as são continuamente submetidos/as à violência no mundo restrito e proibido da colonização: eles sofrem exploração diária, agressão, racismo, desprezo, insultos, humilhação e destruição de suas formas sociais, seus sistemas de referência econômica, seus modos de se arrumar e se vestir, e sua própria língua. A essa violência cotidiana e irredutível responde a violência muscular, mais que ideológica, do/da colonizado/a, que Frantz Fanon identifica em seus sonhos de ação. Para um corpo continuamente impedido, violentado e submetido à ferocidade, o/a colonizado/a oferece essa fuga onírica, essas represálias alucinatórias. No entanto, pura descarga, essa violência se torna vã durante a colonização: ela se propaga em sonhos, danças, possessões, lutas fratricidas e suicídios coletivos. É uma violência sempre prestes a eclodir, mas voltada contra si mesmo/a.

Contudo, ela pode ser redirecionada, tornando-se violência em ação, força contra força. Violência e contraviolência, então, respondem uma à outra num “círculo de ódio”. De acordo com Fanon, esse “vaivém do terror” (p. 86), essa reciprocidade desastrosa, é a única maneira de o colonizado voltar à vida após um longo período de esmagamento, de morte

7. N. do T.: tradução de S. Borges. As citações estão, respectivamente, nas pp. 161 e 168 de: Lorde, A. (2019). Os usos da raiva: as mulheres reagem ao racismo. Em A. Lorde, *Irmã Outsider* (pp. 157-171). Autêntica. (Trabalho original publicado em 1984)

psíquica, ética e social. É também, segundo o autor, uma práxis que permite aos/às colonizados/as descobrir e transformar a realidade, uma forma de recuperar a dignidade ali onde sua humanidade foi negada pela colonização. Em suma, é um verdadeiro confronto imaginário, violência contra violência, e a agressividade se produz numa estrutura de espelho em que o oprimido se defende.

Na sessão analítica, o/a analisante também pode se ver autorizado/a a se defender: a identificar a violência que sente como reação às violências sociais sofridas (derivadas, nesse caso, das relações sociais de raça). O trabalho analítico, porém, não consiste em se limitar a essa dimensão imaginária, mas em identificar a estrutura simbólica, o sistema responsável por esse enfrentamento de violências, e em definir, para além do ciclo da necessidade e da repetição alienada, uma posição psíquica própria do sujeito. Essa violência, não mais voltada contra si mesmo/a, mas identificada e plasmada em palavras, torna-se emancipadora e permite desarmar a melancolização de raça: ela age como um *conatus*, um aumento do ser, um processo, não uma ação violenta, mas uma força vital numa subjetivação que não mais se rende à melancolia de raça.

Trata-se aqui de expressar a raiva para desmistificar o sistema, e a finalidade não é uma passagem ao ato, mas uma mudança de posição psíquica. Para o/a analisante, defender-se significa, portanto, tomar conhecimento da historicidade do Simbólico que articula o confronto imaginário de corpos nas relações de poder. Isso leva à mobilização do Real, que emerge como novas possibilidades anteriormente não simbolizadas. Excedendo o que pode ser produzido no Simbólico, o Real fica delimitado pela forma historizada assumida por este ou aquele Simbólico nas relações de poder e na linguagem: pelas estratégias de poder exercidas sobre os corpos. Defender-se significa desenvolver estratégias de resistência que redesenhem os contornos do Simbólico e, assim, mobilizem algo inédito do Real; significa convocar um Real imaginizado que, para além da representação, oferece uma figuração do que não pode ser incluído no mito-simbólico dominante. Significa sair de uma melancolização inventando novas posições psíquicas não determinadas pela necessidade das prescrições sociais. E recuperar sua dignidade como sujeito.

Resumo

A psicanálise com frequência se isenta de um estudo da colonialidade que atravessa seu próprio referencial clínico ou teórico: poucas vezes considerou a raça, que legitimou a desumanização, o massacre e a exploração de corpos colonizados e escravizados. Embora a raça não exista, ela tem efeitos psíquicos inegáveis, um dos quais é a melancolização de raça. Em que consiste esse processo de melancolização e o que a psicanálise pode escutar dele? O autor procura primeiro definir raça e

analisar as transmissões enigmáticas, a fratura racial e a ideologia do branqueamento que provocam uma melancolia de raça, concebida de forma semelhante à melancolia de gênero teorizada por Judith Butler. Em seguida, explora como acolher clinicamente essas experiências de racismo estrutural e como lidar com a melancolia de raça, desconstruindo a branquitude que pode operar na teoria analítica quando promove uma neutralidade ontológica do analista. Enfatiza a concepção da resistência do/da analisante como resistência política ao poder: o poder de uma violência da interpretação, do desmentido das relações sociais ou do objetivo não questionado de certos dispositivos clínicos. Sair da melancolia implica, portanto, falar com voz própria e elaborar uma reorientação da ira em relação ao poder: uma revolta, não mais contra si mesmo/a, mas dirigida para fora, um resistir e defender-se ao mesmo tempo.

Palavras-chave: *Psicanálise, Melancolia.* **Candidatas a palavras-chave:** *Raça, Resistência política, Raiva.*

Abstract

Psychoanalysis often exempts itself from a study of the coloniality that permeates its clinical or theoretical framework: it has rarely considered race, which legitimised the dehumanisation, massacre and exploitation of colonised and enslaved bodies. Although race does not exist, it has undeniable psychic effects, not least of which is the melancholisation of race. What does this process of melancholisation consist of, and what can psychoanalysis listen to from it? This article first seeks to define race, and to analyse the enigmatic transmissions, the racial effraction and the ideology of whitening that provoke a race melancholy, conceived in a similar way to the gender melancholy theorised by Judith Butler. The author goes on to study how to clinically address these experiences of structural racism and how to deal with race melancholy, deconstructing the whiteness that can operate in analytical theory when it promotes an ontological neutrality of the analyst. It emphasises the resistance of the analysand conceived as political resistance to power: power expressed through the violence of interpretation, through the denial of social relations or through the unquestioned aim of certain clinical devices. Overcoming melancholia, then, involves speaking in one’s own voice and redirecting anger towards power: a revolt no longer against oneself but directed outwards, a form of resistance and self-defence.

Keywords: *Psychoanalysis, Melancholy.* **Candidates to keywords:** *Race, Political resistance, Anger.*

Referências

Butler, J. (2002). *La vie psychique du pouvoir*. Leo Scheer. (Trabalho original publicado em 1997)

Butler, J. (2005). *Troubles dans le genre: le féminisme et la subversion de l'identité*. La Découverte. (Trabalho original publicado em 1990)

Butler, J. (2006). *Défaire le genre*. Amsterdam. (Trabalho original publicado em 2004)

Devulsky, A. (2021). *Colorismo*. Jandaíra.

Fabre, P.-A. (1999). La conversion infinie des conversos: des “nouveaux-chrétiens” dans la Compagnie de Jésus au 16e siècle. *Annales: Histoire, Sciences Sociales*, 54(4), 875-893.

Fanon, F. (2002). *Les damnés de la terre*. La Découverte. (Trabalho original publicado em 1961)

Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal. (Trabalho original publicado em 1952)

Freud, S. (1992). Duelo y melancolía. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 14, pp. 235-256). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1917[1915])

Gonzalez, L. (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano*. Zahar.

Hall, S. (2013). Diasporas, or the logics of cultural translation. Em S. Hall, *Identities et cultures 2: politiques des différences*. Amsterdam.

Kilomba, G. (2023). *Memórias da plantação*. Cobogó.

Kinouani, G. (2022). *La vie en noir: comment vivre dans une société blanche*. Dunod.

Lacan, J. (1978). *Le séminaire, livre 2: le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Seuil. (Trabalho original publicado em 1954-1955)

Laplanche, J. (2007). *Sexual: la sexualité élargie au sens freudien*. PUF.

Lorde, A. (1984). The uses of anger: women responding to racism. Em A. Lorde, *Sister Outsider* (pp. 124-133). Ten Speed Press.

Michel, A. (2020). *Un monde en nègre et blanc: enquête historique sur l'ordre racial*. Seuil.

Olender, M. (2009). *Race sans histoire*. Seuil.

Souza, N. S. (2020). *Tornar-se negro*. Raízes. (Trabalho original publicado em 1983)

Tevanian, P. (2013). Réflexions sur le privilège blanc. Em S. Laurent & T. Leclère (org.), *De quelle couleur sont les blancs? Des “petits Blancs” des colonies au “racisme anti-Blancs”*. La Découverte.

Recebido: 25/4/2025 – Aprovado: 30/5/2025

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

História menor do insubstituível

Foi durante quase uma semana – entre uma consulta e outra ao dentista – que eu temi perder um dente. Não qualquer dente. Um dos protagonistas. Um dos que cumprimentam. Um incisivo. É curioso como algo tão duro pode ser tão frágil. Eu sonhei com dentes, como todo mundo. Porque se sonha com isso, não é? Que eles caem, que se desfazem como giz, que são cuspidos um a um na mão. Sonha-se perdê-los, como se o corpo estivesse avisando: algo vai se quebrar.

Um dente não é apenas um dente. É um osso que se mostra, que age, que denuncia. Diz sua idade, sua higiene, sua classe, seus vícios. Algumas pessoas dão um jeito na vida, ou pelo menos no rosto, com a ortodontia. Outras a escondem atrás de um riso fechado.

A história desse dente é longa. Ele morreu e ressuscitou. A seu modo.

A questão é a seguinte: eu já tinha perdido esse dente antes. Muito antes. Eu era criança. Ele não caiu como caem os dentes de leite, com seu ritual doméstico, o papelzinho dobrado embaixo do travesseiro e a ilusão de uma transação: uma perda por uma promessa. A promessa de que virá algo forte, definitivo, para mastigar o mundo. Para comer como gente grande (para fazer coisas de gente grande). Não. Eu o perdi numa briga entre irmãos. É o que dizem. Eu não lembro. Dizem que fiquei incrustada na mesa de centro. Dizem exatamente com essa palavra: incrustada. Brigas entre irmãos podem ser trágicas. Os gregos chamavam a guerra interna de *stasis*. Era o que eles mais temiam.

Vou ser clara e direta. Esse dente não caiu: eu o perdi.

Mas não me lembro. Já disse isso, eu sei. Repito porque algo importante reside aí: não há trauma, não há cena. Apenas o início de uma história. E como qualquer história que se preze, ela começou com um buraco e cola – que é a maneira mais infantil e mais adulta de negar uma perda; com anestesia – porque o real dói mesmo quando não é sentido; com um espelho odontológico – esse artefato diminuto que não reflete a alma, mas suas ruínas; com uma sonda exploratória que procura sabe-se lá o quê, talvez uma cárie, talvez uma memória; com pinças odontológicas que seguram o que não se pode segurar. E então: raio x, morde, abre a boca, fecha, melhor não abri-la tanto na escola, abre outra vez, cospe.

Não há imagem, mas posso deduzi-la. Um vazio na boca. Sangue. Deve ter havido sangue. Com certeza. E o espanto. Não sei de qual dos dois, de qual de meus pais. Foi no começo dos anos 80. O espanto era, em todo caso, o tom da realidade. No entanto, era um espanto tenso como um fio – fino, invisível, mas sempre presente –, e ao mesmo tempo limpo, como se tudo tivesse sido planejado para não deixar marcas. Para que nada do que faltava fosse perceptível. Como se

* Universidad Diego Portales, Santiago, Chile.

a ausência, bem dissimulada, fosse a forma mais elegante da violência. Limpar o sangue rápido. Tapar o vazio. Fazer de conta.

Talvez por isso o dentista tenha decidido o que decidiu. Que esse dente, embora fosse de leite e em breve eu fosse perdê-lo de qualquer jeito, não podia ficar faltando. Não devia. Não se devia notar. E o colou. Ele o recolocou com precisão. Com urgência. Com uma força quase cerimonial, como se estivesse dizendo ao colá-lo: aqui não aconteceu nada. O dentista o colou tão forte, tão decidido, tão firme, que ele nunca mais caiu. Nunca.

E o que aconteceu?

O que acontece em relacionamentos ruins. Que por medo de perder, não se soltam. E apodrecem. Se autodestroem. Então, depois de arrancar à força o dente de leite colado, o dente definitivo, aquele que devia me acompanhar até a idade adulta, cresceu atrofiado. Esse inacabamento era a imagem de uma promessa interrompida.

Torcido – como o rabo de porco das linhagens incertas –, declararam que era melhor removê-lo. Começar do zero. Mas entre decidirem que sim ou que não, meus colegas de classe iam mudando de dentes como quem atravessa estações, e meu buraco parecia completar quatro vidas completas. Quatro sentenças perpétuas numa só boca.

Eu conheci a vergonha. Uma dor mais profunda do que passar anos na cadeira do dentista. Não era uma dor localizada, era uma dor de pele, mas por dentro. Já não era essa vergonha infantil que faz você sonhar que chega à escola sem calças. Era outra coisa. Mais próxima à imagem de Adão e Eva, corados, cobrindo-se com uma folha de figueira. Sem saber o que fazer sob o olhar dos que – até pouco tempo antes – eram companheiros de brincadeiras.

Passei muito tempo nesse limiar impreciso entre a infância e a adolescência, esperando que o dente do lado se movesse em direção ao centro, em direção ao vazio. Como um irmão que se senta no lugar daquele que não voltou e, sem falar muito, diz: estou aqui.

Esse dente – o que foi chamado para o centro – é tecnicamente denominado de incisivo central superior. E também: dente número dois.

Não foi uma estratégia ruim, eu acho.

Bem ou mal, desde que inventamos Deus, dissemos que a única maneira de começar algo era a partir do dois. A partir do que vem depois. Como você e eu.

Até agora, viemos de algo anterior, de uma cena que nos falta: uma cena original impossível de conhecer. Mas quem sabe se seguirá sendo assim? Por enquanto, o Gênesis continua começando, como de costume, com a letra *bet* – a letra dois –, e não com *alef*. E dizem que isso insinua algo: que antes do princípio não se pode saber. Que nascemos já caídos. Que a queda não é um acontecimento, mas uma condição.



Anamaria McCarthy
Nightwatch [Vigília noturna] (2023), fotografia modificada, 70 x 89 cm

Suspeita-se que, quando os antigos estabeleceram as leis do humano, eles decidiram que a primeira letra – *alef* – fosse muda. Que não fosse pronunciada. Que inaugurasse não com som, mas com silêncio. Como um trauma sem imagem. Uma fenda anterior a qualquer narração. E que a história comesse com *bê*, de *blá-blá-blá*. Mas agora há indícios de uma inversão. Já não importa tanto a história, nem a pergunta sobre o que aconteceu com você, de onde você vem ou o que você fez. O que importa, em vez disso, é pedir documentos, atribuir um código, dizer quem você é com a boca fechada. Catalogar você sem um relato. As pessoas passaram até a se catalogar sozinhas.

Há uma obsessão em começar – como dizem – do zero e se autodesenhar. Não nascer, mas ser construído. Não vir depois, mas fundar. Editar o genoma, escolher a cor dos olhos, decidir criar o filho perfeito. Substituir a origem por fabricação. Poderia o *alef* se manifestar não mais como letra, mas como operação? Não como signo, mas como programa.

Como seria um mundo de autoengendrados?

De qualquer forma, não parece uma fantasia nova, mas apenas a novidade de poder realizá-la.

Talvez seja, na verdade, a forma mais antiga do conflito: a ilusão de nascer de si mesmo, sem dívida, sem outro, sem sombra. Uma ilusão que logo leva a sua consequência mais violenta: o desejo de ser o único.

Não é isso – precisamente – o que acontece entre irmãos? Essa forma primeira da *stasis* que os gregos tanto temiam: a ruptura interna, dentro da mesma linhagem. A cena é antiga. Não por acaso é o capítulo dois da família de Adão e Eva.

A guerra entre irmãos é a do Um contra Um. Não há espaço para dois. Um ficará incrustado em algum lugar: na terra, na memória.

Se essa é uma das tragédias mais persistentes, é por causa de uma marca registrada da subjetividade: ninguém pode se tornar inteiramente si mesmo sem arrastar o outro em sua definição. Entre o eu e o você, nem sempre há espaço para uma conjunção. A palavra *e*, que parece unir, na verdade exige algo mais complexo: um vínculo que não absorva nem anule. Estar com o outro sem fazê-lo desaparecer. O *e* não é uma simples união, é um risco. Um ato frágil de coexistência.

O *e* é difícil. Implica que ambos permaneçam separados e juntos ao mesmo tempo. O *e* exige um pacto. Linguagem. Rituais. O reconhecimento de que algo do outro deve me dizer quem sou. Se isso falha, surge o afã de pureza. E com ele, a lógica sacrificial: a identidade da cidade é forjada com a expulsão do impuro.

A lógica é simples e cruel: se há algo a perder, percamos o intruso; esse obstáculo entre eu e eu, entre nós e nós.

Às vezes, penso em coisas dilacerantes. Não as procuro. Elas aparecem.

Penso nas crianças nas guerras, por exemplo. Nas crianças sequestradas. A troca de seus dentes continua? Mesmo sob o estrondo, sob o medo, sob o olhar do homem que mira sobre elas, caem os dentes de leite e nascem os novos?

É perturbador pensar que, enquanto tudo ao redor se despedaça, o corpo segue sua programação. Que os dentes continuam caindo, e outros, mais firmes, mais definitivos, empurram a partir de baixo, prometendo algo. O que eles prometem? Quem pode prometer algo ali?

É a manifestação da luta entre a vida e a morte – uma raiz que se solta, outra que se enterra –, como se dentro de cada criança algo insistisse em viver, inclusive quando o mundo já não o faz. E ao mesmo tempo, alguns adultos fazendo o possível para pôr tudo a perder. Para morrer acreditando que algo se ganha. Como se o dano fosse um prêmio. Como se fazer sofrer propiciasse uma razão.

(Como se alguma vez já tivesse feito isso.)

Quando se perde um dente, vem um presente. É esse o trato. Um animal feio – um rato – se torna carinhoso por uma noite e deixa dinheiro embaixo do travesseiro. Há uma transação: um pedaço seu, de seu corpo, de sua infância, em troca de uma nota amassada. O dinheiro sujo, sim, como o rato.

Porque crescer é sujo. Perde-se a pureza. Aprende-se a negociar com o que cai. Essa transação – esse *e* entre o puro e o impuro – é justamente o que a guerra nega. E é também o que a fúria identitária nega.

Há algo mais no trânsito dentário. Estreia-se em coisas definitivas ou, pelo menos, na escuta dessa palavra. Se um dente definitivo cai, o trato acaba. Ninguém deixa nada. Não há magia nem promessa. Resta apenas uma palavra que pesa mais que o dente: *definitivo*. É uma palavra adulta. Fria e sólida. Crescer também é isto, penso eu: descobrir que tudo tem consequências. Que não há como voltar atrás. Que o

tempo não espera. Que tudo o que se perde – um dente, uma tarde, uma pessoa – não volta igual, ou não volta nunca.

Isso também é negado pela guerra. E pela fúria identitária. Crescer é fazer algo estranho: mesmo que a morte esteja começando a parecer menos uma ideia e mais uma possibilidade, ainda assim continuamos a escovar os dentes. Que gesto tão absurdo, tão humano. Tão terno também. Como se quiséssemos conservar algo. Como se soubéssemos – em segredo – que resistir também é cuidar do que vai se perder.

É isso que alguns fazem na destruição. Não levantam bandeiras, mas cantam para seus filhos, contam histórias para que durmam, mesmo sem saber se haverá amanhã. Não fazem isso por hábito ou por fé. Fazem porque intuem – sem saber muito bem o quê – que, quando se para de narrar, perde-se algo mais do que a noite: perde-se a humanidade.

Por que a guerra? Se ela também é, no fundo, uma forma de suicídio. Eles matam os próprios filhos, os de outras pessoas, os que ainda não nasceram. É como se não pudessem tolerar a verdade do fim. Como se o ato de destruir fosse um modo desesperado de adiar o definitivo. Talvez seja isto: uma rebelião contra o limite. Na guerra, eles se drogam para não sentir. Para não temer. Como se o medo – esse deus menor que ainda nos guia – fosse um privilégio exclusivo dos vivos.

Na guerra se revela a fantasia de fundar uma linhagem alternativa por meio do sangue: um autoengendramento feroz, sem dívida nem origem.

Será que temem perder os dentes na guerra? Eu realmente não sei. Mas me pergunto se os combatentes ainda sonham. E se sonham, o que cai nesses sonhos. Se de vez em quando acordam com a língua procurando um vazio na boca. Não por dor, mas pela pergunta: que parte de mim não está mais aqui? E quem virá – se é que sobrou alguém – para deixar algo embaixo do travesseiro?

É preciso matar os seres como a Esfinge para poder viver, diz Lévi-Strauss (1958/1995).

Ele não estava falando apenas de monstros com garras nem de enigmas. Estava falando do enigma em sua forma mais pura: aquilo que não pode ser respondido sem que algo se perca. A origem, a mãe devoradora, o não dito que exige um sacrifício. A Esfinge – como todos os umbrais verdadeiros – não permite passar sem um preço.

Para que a vida comece, algo precisa cair. Uma criatura, uma certeza, um dente. Nada vivo se inaugura sem perda. É uma lei antiga, anterior a toda moral. Só assim o relato pode começar: com uma cessão, um corte, uma renúncia. Porque o relato não começa com a plenitude, mas com a ruptura que o torna necessário.

Há sacrifícios canalhas – os que entregam o outro para poder ser um – e há sacrifícios mais sutis, daqueles que abrem caminho: algo se perde para que algo comece. Mesmo que não se saiba muito bem o que é que começa.

Viver é isto: insistir no *blá-blá-blá*. Inventar o difícil *e*, essa “conjunção copulativa” que junta o que não é óbvio: eu e você, você e eu, um e o outro. O *e* não é apenas uma letra: é um pacto, uma aliança, um acordo incômodo. É também um conflito, um desvio, uma trégua temporária.

O contrário do trauma não é a paz, mas o *e*. Não o fixo, mas a história. E outra. E outra. Bem ou mal, o mais revelador nessa história ridícula de um temor odontológico é esse dente do lado que veio para ajudar. Disfarçado, tímido, ocupando um lugar que não lhe pertencia, mas ainda assim ele ficou. Como ficam algumas pessoas, alguns gestos, algumas palavras. Sem serem heróis, só para que não doa tanto. Isso torna a vida humana, com suas perdas e seu medo, um pouco mais suportável.

Nota à parte, ou Apêndice sem glória:
Eu me recuso a terminar esta história assim.

Seria uma saída cômoda. E uma mentira. Fingir com uma escrita doce, para tapar buracos, para redimir algo. Como se palavras bonitas bastassem para consolar.

Proponho outro final:
Esse pobre dente migrante fingiu ser outro. Suportou esse disfarce durante anos. E agora, hoje, o dentista diz que eu poderia perdê-lo. Como se a mentira já não aguentasse mais. Como se o corpo estivesse vindo cobrar uma dívida antiga, uma impostura mineral. Talvez esse medo, o de perder o dente que nunca foi inteiramente meu, seja uma forma de temer outra coisa. Ou de começar a saber que há coisas que nunca podem ser substituídas. Que há vazios que não são preenchidos, mas que aprendemos a habitar. Ou não.

Não há consolo para tudo. Apenas o *e*: esse esforço para estar com o perdido, sem tentar substituí-lo.

Resumo

A partir de uma cena íntima – a queda e a substituição de um dente infantil –, a autora desenvolve uma reflexão sobre a perda como condição da subjetividade. Ela considera o modo como certas substituições tentam suturar o vazio e como o crescimento psíquico depende da possibilidade de habitar essa falta sem eliminá-la. A figura do “dente migrante” permite pensar sobre a hospitalidade, o conflito fraterno (*stasis*) e a dificuldade de estar com o outro sem apagá-lo. Para além do consolo, a autora propõe que a perda – quando não é negada nem instrumentalizada – pode abrir uma ética do vínculo.

Palavras-chave: *Perda, Subjetivação. Candidata a palavra-chave: Stasis.*

Abstract

Starting from an intimate scene – the loss and replacement of a baby tooth – this text unfolds a reflection on loss as a condition of subjectivity. It questions the ways in which certain substitutions attempt to suture the gap, and how psychic growth depends on the ability to inhabit that absence without erasing it. The figure of the “migrant tooth” opens a space to think about hospitality, fraternal conflict (*stasis*), and the difficulty of being with another without erasing them. Beyond consolation, the text suggests that loss – when neither denied nor instrumentalized – can open an ethics of relation.

Keywords: *Loss, Subjectivation. Candidate to keyword: Stasis.*

Referências

Lévi-Strauss, C. (1995). *Antropología estructural* (E. Verón, trad.). Paidós. (Trabalho original publicado em 1958)

Recebido: 10/3/2025 – Aprovado: 8/7/2025
Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

Perder, depois de perder

*... o que acontecia com os Henrouille, o que parecia natural neles,
era nunca terem gasto, durante cinquenta anos,
nem um único centavo, nenhum dos dois, sem terem se lamentado.
Com sua carne e seu espírito, eles haviam adquirido sua casa,
tal qual o caracol. Mas ele, o caracol, faz isso sem perceber.
Louis-Ferdinand Céline, Viagem ao fim da noite*

Como poderia o caracol perder sua casa sem morrer na tentativa? Não é possível; a natureza assim o decidiu. O caracol – “sem perceber”, como diz Céline (1932/2021, p. 293) – e sua casa são uma unidade selada que percorre toda a sua existência, do nascimento até a morte. Perdê-la é perder tudo, assim como tê-la significa ter tudo. A operação de sua chegada à vida é exata, sem sobras. Uma existência em paz, pura serenidade de caracol, sem as tensões desejantes, como a dos Henrouille.

Ao nascer, os mamíferos perdem um órgão que compartilham com a mãe: a placenta.¹ A perda desse órgão é uma consequência necessária da separação dos corpos de cria e fêmea. A placenta torna-se, assim, um resto da operação de separação mãe-filho, e sua eliminação é a causa de uma nova relação entre ambos, mediada pela amamentação. Essa perda de um órgão “interior” é o que permite a Lacan (1962-1963/2006) situar a falta do objeto no “estrangeiro interior” – como Freud (1933/1979, p. 53) certa vez chamou o domínio inconsciente –, e expressá-lo com estas palavras: “falta a si mesmo, por assim dizer... Não é o mundo exterior o que nos falta, como muitas vezes se diz impropriamente, mas a si mesmo” (p. 108). Trata-se, como sabemos, do nascimento da teoria do objeto *a*. E se trata também de um mamífero muito especial, que advirá dessa operação e será capaz de ler estas linhas.

Um humano é produto de uma placenta perdida e de uma relação imediata, íntima, prolongada (muitas vezes, mais do que o conveniente) e fundante de seu ser com outro ser de sua espécie, a quem chamamos de *mãe*. A condição para que essa relação produza um sujeito, para

que seja “subjektivante”, é que essa perda original adquira um sentido. Esse processo também pode ser pensado de forma inversa: quando se dão as condições para que uma cria humana desenvolva sua capacidade de consciência a partir de uma ferramenta que substitui a coisa por seu nome – isso inclui o próprio recém-nascido por seu nome próprio –, então advém um sujeito do inconsciente. Estabelece-se essa condição fundante, que Freud chamou de recalque primário.

Em outras palavras, somos inquilinos de uma casa que imaginamos demasiado própria, que nos hospeda apenas sob a condição de que possamos perder algumas libras de carne (renunciar ao gozo originário, digamos) e aceder alguma vez – graças a uma análise, paradigmaticamente – à possibilidade de assinar como autores algum fragmento do discurso que nos constitui.

Podemos dizer também assim: a casa à qual acedemos, se esta perda inaugural nos marca, nosso lar em um mundo para o qual não viemos tão bem equipados quanto o caracol para o seu, essa casa é a linguagem, que nos une e nos separa como humanos. Ela nos une e nos separa no que chamamos de *vida*, mas para que essa “vida humana” existisse, todos nós sem exceção tivemos que perder um ser, uma unidade caracol-casa que nunca deixaremos de almejar e buscar (um sonho cativante que nos acompanhará para sempre, que chamamos de narcisismo).

Outra coisa que o caracol nos ensina é a lidar melhor com o tempo, a ser suficientemente lentos. Dessa forma, podemos estar satisfeitos porque tivemos que esperar até meados do século passado para que alguém colocasse em palavras acertadas o que estamos tentando dizer: “A linguagem é a casa do ser. Nessa habitação do ser mora o homem. Pensadores e poetas são os guardas dessa habitação” (Heidegger, 1948/2016, p. 1).

Pensadores, poetas... e psicanalistas, eu acrescentaria. Desde que não renunciemos à nossa “responsabilidade”, qualquer que seja a forma que nossa prática assuma, somos psicanalistas quando somos suficientemente cuidadosos com o que Heidegger chama de “manifestação do ser”, tal como se apresenta a nós no tratamento analítico, por meio da transferência. “A guarda que exercem é o ato de consumir a manifestação do ser, na medida em que eles [pensadores, poetas e... psicanalistas] a levam à linguagem e nela a conservam” (p. 8).

O ser não é o sujeito; portanto, tudo o que chamamos de “formações do inconsciente” não serão suas manifestações. Mais do que procurá-lo no que ele fala, será preciso procurá-lo no que ele não fala, no mudo. O que está privado de palavra não está fora da linguagem, como rapidamente apontou Lacan, o maior responsável pelo inconsciente estruturado como linguagem. Após propor esse postulado, o curso da pesquisa de Lacan se orientou para sua desconstrução. Embora seja inegável a conexão com Derrida nesse ponto, os dois desenvolvimentos se separam principalmente pelo apego inabalável do primeiro à clínica.

* Asociación Psicoanalítica Argentina, Buenos Aires, Argentina.

1. Exceto alguns poucos que não desenvolvem esse órgão de troca intrauterina, como os marsupiais (que não são apenas os cangurus).

A certeza do delírio logo o colocou em contato com o ponto de opacidade radical de uma linguagem que não busca nenhum tipo de comunicação, que se encontra além do recurso simbólico-imaginário da demanda. O psicótico é falado e transmite o discurso do Outro sem rodeios, sem ambiguidade, sem contradição.

A angústia também o levou a um ponto irredutível, mas ali ele conseguiu articular um sujeito que goza, da maneira que pode, sofrendo excessivamente por sua falta. Nesse buraco do indizível, ele colocou seu objeto *a*. Quem não for psicótico, então, aceita a perda do ser e tem como recompensa o seu objeto causa de desejo. No entanto, quando as maneiras pelas quais essa perda do ser é processada na vida assumem um caráter traumático (isto é, sempre, em maior ou menor grau, como Freud descobrira desde cedo²), essa perda original é reatualizada (o ato analítico, de certa forma, é sempre uma maneira mais cuidada de conseguir isso) e o sujeito deve enfrentar o desafio de perder sua maneira de perder.

*Tudo o que é interessante se passa na sombra.
Nada se sabe da história autêntica dos homens.*
Louis-Ferdinand Céline, *Viagem ao fim da noite*

Retornamos ao nosso outro autor francês, agora para situar duas dimensões da perda que nos interessará explorar a partir de dois casos. Quando o que Céline (1932/2021) chama de “história autêntica” (p. 84) – *Geschichte*, em Freud – é a história de uma carência básica de tal magnitude que não permite a renúncia, o sujeito será compelido a buscar o que não teve nessa mesma “realidade autêntica”. Todo o espectro que a denominação “patologias do ato” tenta abranger é o domínio dessa clínica.

Por outro lado, quando a ausência do objeto não tem uma dimensão insuportável, não afeta essencialmente a autopreservação, e quando há espaço para o jogo do erótico e do desejo, a perda se situará no campo da construção subjetiva de uma história – *Historie*, em Freud. Esse processamento da falta às vezes adquire uma dimensão dolorosa que dá origem ao sintoma, que o analista pode alojar em seu dispositivo sem maiores inconvenientes.

No primeiro caso, há uma etapa não efetuada, a saber, a construção de um sujeito em condições de perder sua história, cuja efetuação dependerá de fatores alheios ao controle do analista, que são essenciais para o exercício dessa prática. Esses fatores, por vezes, não são menos violentos do que a própria história traumática do indivíduo, como se verá muito claramente no caso que discutiremos.

Na segunda opção, a tarefa de “perder uma história” – operação que propomos como necessária para uma psicanálise – pode ser empreendida uma vez que a montagem transferencial estiver suficientemente estável.

2. Refiro-me à precoce desilusão de Freud em relação ao “trauma sexual”, do qual lhe falavam todas as suas pacientes neuróticas. Na minha opinião, a partir de então, Freud não se dedicou a ignorar a realidade (dos abusos sexuais), mas concentrou sua atenção no processamento do gozo de seus analisantes, para além das vicissitudes de uma biografia. O que marca essa mudança é nada mais nada menos do que “o campo freudiano”, sua área de atuação clínica. Um tema delicado, reatualizado hoje pelo debate sobre a suposta falta de preocupação da psicanálise com o contexto, com o social, com a história.

Eu quero o meu

Ninguém suportava sua casa.
César González, *O menino ressentido*

Em um livro de enorme poder narrativo, onde a “história autêntica” adquire uma realidade difícil de superar, César González (2023) é autor e protagonista de uma trama onde todos os nomes parecem verdadeiros. É uma história que se passa entre a primeira morte de seu nascimento e a sua quase segunda morte, ocorrida aos dezesseis anos. Na verdade, é a história de uma ressurreição em ato. No ato sublimatório que a escrita torna possível.

Trata-se de um menino nascido em uma das maiores favelas da Grande Buenos Aires, em uma família suficientemente presente, dadas as suas condições de existência. As dedicatórias em seu livro são para sua filha, para a mãe de sua filha, para sua mãe, para sua avó, para uma tia e para seu grande amigo.

Acompanhamos o processo de construção de uma identidade delitiva,³ passo a passo, percorrendo uma cadeia de causalidades em que cada elo parece o único possível para se somar à série.

Trata-se do relato de seus primeiros dezesseis anos de vida, cuja vertigem nos leva rapidamente ao que parece ser um milagre: a sua “conversão”. Conversão tão mística quanto artística. Por um lado, é uma ressurreição em ato – como já escrevi – que nos é mostrada enquanto autor do livro que estamos lendo. E é um milagre também, porque no universo violento do bairro, não havia melhor proteção do que a de Gauchito Gil,⁴ que aparece bem no final do livro, encerrando a lista de agradecimentos.

Vou direto ao ponto que me interessa, pois não se trata aqui de fazer uma resenha ou análise literária de um livro altamente recomendado. Há, aliás, várias e com diferentes perspectivas. Posso mencionar a de Miguel Mazzeo (2024), e também a leitura muito atenta e perspicaz de Lucrecia Martel (2023), que diz o seguinte na contracapa do livro:

O menino ressentido aponta com precisão as coisas que não se veem por trás dos vidros polarizados. Correr por corredores que jamais poderei visitar à noite e entender do que estou fugindo. Um modesto esgoto por onde escorrem as

3. Quero fazer um esforço para não ficar preso a uma taxonomia do conflito social que abomino: a simplicidade cruel de chamar o “garoto ladrão” de “delinquente”. A identidade delituosa a que me refiro é uma forma de se manter de pé com uma dignidade tão imaginária quanto qualquer outra, que infringe a lei. “Nunca brilhei tanto como quando fui delinquente. A beleza de roubar consistia na feliz ilusão de que a justiça podia ser saboreada em um instante”, diz César (González, 2023, p. 154) no capítulo intitulado “Rochos místicos” [Ladrões místicos], na minha opinião, o de maior valor literário.

4. N. do T.: o Gauchito Gil é figura religiosa, objeto de devoção popular na Argentina.

ideias com as quais mascaramos nossos privilégios. Este livro é assustador e contém a chave para sair do medo. Suplico que o leiam. Vamos ver se conseguimos ir juntos para algum lugar que não seja a guerra. (par. 1)

O ponto é comprovar que o sujeito não se posiciona como agente de uma perda que, por ser inconsciente, só pode ser desfrutada na ausência. Assumida como uma sombra na escuridão de sua história, como diz Céline. Não há possibilidade de negativizar essa perda, senão a partir de sua prisão de cinco anos. Ele precisa perder sua liberdade para assumir a capacidade de sublimar a dor de existir. Todo o seu corpo precisa ser subtraído de seu mundo para que possa recuperar para si sua capacidade simbólica, que abrange pensar e amar, intelecto e afetos.

Pouco antes de partir para o que seria sua última onda de delitos, estando em péssimas condições físicas devido aos ferimentos sofridos em um confronto, um colega tenta dissuadi-lo, e tem lugar o seguinte diálogo:

- Você tem algum dinheiro?, perguntei a ele.
 - Zero, totalmente duro.
 - Uh, que droga. Vamos para minha casa, tenho guardado um relógio para vendê-lo.
 - Não, amigo, fica com ele. Não seja ansioso, vamos esperar que os rapazes voltem.
 - *Eu quero o meu.*
 - Vamos esperar para ver o que os rapazes trazem.
- (González, 2023, p. 171, grifo meu)

César quer dinheiro para embarcar em uma nova (nova?) aventura delituosa (desta vez seria a mais “radical”, um sequestro, e será a última). Seu amigo lhe diz para esperar, dar um tempo, descansar um pouco e se recuperar. César não pode; ele tem uma necessidade urgente de ir atrás do “seu”. Algo que ele já vem fazendo e que, se não fosse detido pela polícia ou pela morte, aparentemente continuaria fazendo sem limites.⁵ Esse “meu”, tão concreto quanto um relógio ou um celular, povoa o mundo dos objetos até o infinito. Sem corte, não se pode passar para outra coisa, como é exigido na dinâmica de uma psicanálise possível.

O corte, nesse caso, foram cinco anos de prisão, e os recursos de César tornaram possível um giro surpreendente: após sua libertação, em quinze anos publicou quatro livros de poesia, um livro de crônicas e diversos materiais audiovisuais, incluindo oito longas-metragens e dois documentários.

Ele desistiu de ir atrás do que acreditava ser seu, mas não era. Começou outra carreira, uma que pode gozar da ampla gama de substitutos do objeto perdido e mortífero, se sua ausência continuar insuportável.

5. Na gíria criminal, *perder* significa ser pego pela polícia.

Eu... quero o meu?

No seu coração, aquela rosa, que ao menos poderia ter tirado para si sem prejudicar ninguém no mundo, faltava. Como uma falta maior. Clarice Lispector, “A imitação da rosa”

O preço que Laura – a protagonista do admirável conto de Clarice Lispector “A imitação da rosa” (1960/2020) – teve que pagar pela posse do objeto apresentado como seu também foi o confinamento, a saída do mundo das frustrações. Ao contrário de César, seu confinamento foi no hospício.

Nada poderia ser mais diferente do que a “história autêntica” das origens de ambos. Ela é “uma jovem da Tijuca”, nascida em uma família burguesa, que se deixa levar por todas as rotinas e caminhos que a vida lhe reserva nesses casos. Os primeiros trechos da história – que se desenrola já em sua vida de mulher casada com um homem do mundo corporativo e que não teve filhos – sugerem que Laura, em um tempo anterior a seu casamento, sofreu um episódio de loucura que a levou a ser internada por muito tempo. Tudo sugere que se tratou de um episódio maníaco: em um momento do único dia em que se passa a história, ela se sente cansada e desfruta desse cansaço, se surpreende com essa resposta de seu corpo e a compara com o momento de sua crise, com estas palavras:

Não mais aquela falta alerta de fadiga. Não mais aquele ponto vazio e acordado e horrivelmente maravilhoso dentro de si. Não mais aquela terrível independência. Não mais a facilidade monstruosa e simples de não dormir – nem de dia nem de noite – que na sua discricção a fizera subitamente super-humana em relação a um marido cansado e perplexo. (p. 121)

A “terrível independência” de que César gozara (e que o tinha gozado) desde criança foi, para ela, apenas um sopro de loucura. O momento em que a posse do objeto, da própria *Coisa*, foi absoluta. Ganho total. Quando há espaço para o que a psicanálise investigou como nenhuma outra disciplina, quando há espaço para a “vida neurótica”, a vida do “infortúnio cotidiano”, a recuperação do gozo do objeto pode ser parcialmente obtida graças a recursos ou *gadgets* que nossa civilização fabrica com perfeição crescente. Perder depois de perder *o Objeto* da satisfação primordial mítica é uma arte pessoal que não é indiferente aos recursos disponíveis e ao que cada um faz com esses recursos.



Héctor Solari
Mirando la guerra, 29 [Olhando a guerra, 29] (2015), pastel sobre papel, 38,5 x 65 cm

O trabalho do analista, em todas as suas dimensões – teórica, clínica e interseccional com outros saberes e campos –, é a arte de compor um sujeito que articule sua experiência com a perda primária do objeto e sua experiência de utilizar seus restos. Se enfrentamos uma perda sem um resto, não há sujeito psicanalítico. Se consideramos um sujeito sem trauma primário possível – o que fazem muitas teorias de “o traumático” –, o que equivale a assumir um Eu normal ou um Eu autônomo, livre de conflitos, estamos no campo da robótica.⁶

Em outras palavras, a tarefa do sujeito será sempre tirar o melhor proveito possível de sua irremediável conjunção de déficit e conflito. A interessante proposta psicopatológica de Killingmo (1989) de diferenciar uma clínica do déficit de uma clínica do conflito descreve com muita clareza os materiais subjetivos com os quais nós, psicanalistas, nos deparamos em cada caso. O trabalho de Zukerfeld (2010) em relação a essa contribuição, incorporando a perspectiva dimensional da psiquiatria moderna, permite uma maior profundidade descritiva com menor nominalismo medicalizante. Adotar como categorias fechadas o que se denomina “patologias do déficit” e “patologias do conflito”, com recursos terapêuticos diferenciados (a intervenção-interpretação e a intervenção afirmativa), seria submeter a psicanálise a categorias psicológicas fixas, alheias à hibridez constitutiva do sujeito freudiano tal como o compreendemos.

Em seu momento de loucura maníaca, que parece retornar ao final da história em uma reversão melancólica, Laura entra em contato com o “perigosamente perdido” no exato momento em que acredita possuí-lo. O título escolhido por Clarice Lispector para seu conto é uma referência à obra *Imitação de Cristo* (De Kempis, 2009), um manual de devoção cristã escrito no século XV, que instrui os jovens sobre uma vida de perfeição próxima à humana divindade daquele que se propõe como modelo.

6. Paradoxo da evolução humana: os robôs que hoje nos são apresentados como próteses perfeitas de nossa “natureza falha”, ou como atraentes acompanhantes de seres sem conflitos, parecem um retorno um tanto sinistro do *Eu ideal* que sufoca o sujeito.

O problema, ou melhor, a base fraudulenta da proposta, consiste em que aproximar-se do modelo confronta o sujeito com sua inconsistência de maneira “perigosa”: “perdido na luz, mas perigosamente perdido” (Lispector, 1960/2020, p. 120), diz Laura ao descrever sua experiência de leitura adolescente do manual cristão. Teríamos que assumir um “pecado original” como mistério de fé para sermos admitidos na casa de Deus, em vez de pagar um tributo laico por entrar na casa dos homens. Qual a vantagem dessa segunda opção? Ter a chance de nos beneficiar dos restos dessa operação; como apontamos, os restos de um texto recalcado que pode ser recuperado, não pelo Google, mas por uma análise.

Laura não suporta a perfeição das rosas que comprou para ela, ou para sua casa, o que é o mesmo. Ela decide dá-las de presente à sua amiga Carlota, admirada e invejada, encarnação terrena de uma certa perfeição de mulher. Como Laura é neurótica, sente que está cedendo seu objeto ao Outro e, então, pensa em tirá-lo, mas sente que isso seria roubar: “Por que tirá-las agora seria roubar? Roubar o que era seu?” (p. 129), pensa ela no exato momento em que já as havia cedido. E esse confronto com a perda da perfeição parece desencadear uma queda depressiva, como já expressei. Digo “parece” porque tudo em Lispector tem a sutileza da aparência.

Muito diferente de César, que rouba o que sente que lhe pertence, porque lhe foi negado inicialmente por aquela “realidade autêntica” de que falamos. No entanto, seguindo o padrão do *flash* de cocaína a que recorre sistematicamente, pertence-lhe de forma fugaz e insuportável. Puro gozo mortífero, sem usufruto possível: “Os relógios que roubávamos não duravam muito tempo em nossos pulsos. Tínhamos medo deles, eles nos intimidavam... Tudo era efêmero e perpétuo...” (González, 2023, pp. 154-155).

A personagem Laura não parece encontrar uma saída no texto de Lispector. Ela não encontra saída para o sentimento de inadequação e insuficiência do seu desejo, para a estranheza de todos os seus objetos. O conto é uma amostra particularmente sensível da saída que a autora encontra na literatura, uma e outra vez, em sua magnífica obra. César, cujo ingresso na “realidade autêntica”⁷ tinha sido tão ominoso, a encontra pagando um preço altíssimo, o custo de perder seu “corpo autêntico”, quase literalmente. Isso lhe permitiu ingressar na dimensão de um corpo simbólico, o que nos permite o que chamamos de “cultura”, uma transformação realmente surpreendente (para não dizer milagrosa, mediada pelo Gauchito Gil).

Eu quis pesquisar na internet para ver quem mais poderia ter sido impactado por esse conto de Lispector, como eu. Transitava um tanto

7. Deixo aqui meu agradecimento a Louis-Ferdinand Céline, que me permitiu abusar de seu termo “realidade autêntica” para poder referir-me a algo tão impossível de nomear como a “realidade”.

desapontado com aquele espinel que o Google sempre nos oferece, quando me deparei com uma nota de Caetano Veloso (2015), na qual o artista brasileiro relata sua experiência de encontro com a literatura de Clarice Lispector. Sua primeira leitura foi, precisamente, “A imitação da rosa”.

Com sua sensibilidade – que não temos dificuldade em crer que ressoava com a de Clarice – e com a licença de sua condição de artista, Caetano pode expressar sem reservas e com palavras elogiosas que a loucura, essa “desgraça”, é ao mesmo tempo um contato do sujeito com sua “graça”:

E voltar a enlouquecer era uma desgraça para quem, com tanta dedicação, conseguira curar-se e reencontrar sua felicidade cotidiana: mas era também – e sobretudo – um momento em que a mulher era irresistivelmente reconquistada pela graça, por uma grandeza que anulava os valores da rotina à qual ela mal havia voltado a se apegar. (par. 1)

Essa “graça subjetiva”, que não necessariamente deve impor um custo tão alto quanto o da “despersonalização” crítica de alguém, é o que temos investigado sob o nome de “estilo” há alguns anos.⁸ É o trabalho do analista, com sua ferramenta de ressonância com o outro, que chamamos de transferência, que pode ajudar o sujeito a tentar um “salto de qualidade” nesta vida que está perdendo a graça de maneira inquietante, passo a passo, neste mundo... o nosso? Perder a graça, finalmente, é o imperdoável.

Resumo

O autor começa diferenciando duas categorias que a *perda* assume na experiência humana. Por um lado, a perda original e mítica da natureza de completude do *infans*, um trauma universal e instituidor do “ser de linguagem” que é o homem. Por outro lado, a perda mais ou menos traumática de objetos ou partes de si mesmo que a vida de cada um reserva. Um trauma contingente em que o que se perde coloca em tensão aquela primeira experiência originária. As vidas de dois personagens literários são utilizadas como “material clínico”. Um deles é César, protagonista minimamente ficcionalizado do romance *El niño resentido* [O menino ressentido], de César González. A outra é Laura, personagem minimamente autobiográfica do conto “A imitação da rosa”, de Clarice Lispector.

Palavras-chave: *Trauma, Perda, Carência, Loucura, Sublimação.*

Abstract

The author begins by differentiating two categories that “loss” assumes in human experience. On the one hand, the original and mythical loss of a complete nature of the *infans*, a universal and instituting trauma of the “being of language” that is man. On the other hand, the more or less traumatic loss of objects and/or parts of oneself that the life of each person brings. A contingent trauma where what is lost puts that first original experience in tension. The lives of two characters from literature are used as “clinical material”. One of them is César, a minimally fictionalized

protagonist of the novel *The resentful boy*, by César González. The other is Laura, a minimally autobiographical character from the story “The imitation of the rose”, by Clarice Lispector.

Keywords: *Trauma, Loss, Lack, Madness, Sublimation.*

Referências

Céline, L.-F. (2021). *Viaje al fin de la noche*. Edhasa. (Trabalho original publicado em 1932)

Freud, S. (1979). La descomposición de la personalidad psíquica. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 23).. Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1933)

González, C. (2023). *El niño resentido*. Penguin Random House.

Heidegger, M. (2016). *Carta sobre el humanismo*. www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-16Carta%20sobre%20el%20humanismo.pdf (Trabalho original publicado em 1948)

Kempis, T. (2009). *Imitación de Cristo*. Saturnino Calleja. (Trabalho original publicado em 1876)

Killingmo, B. (1989). Conflicto y déficit: implicancias para la técnica. *Libro Anual de Psicoanálisis*, 5, 112-126.

Lacan, J. (2006). *El seminario de Jacques Lacan, libro 10: la angustia*. Paidós. (Trabalho original publicado em 1962-1963)

Lispector, C. (2020). La imitación de la rosa. Em C. Lispector, *Cuentos completos* (pp. 119-131). Fondo de Cultura Económica. (Trabalho original publicado em 1960)

Martel, L. (2023). [Contracapa]. Em C. González, *El niño resentido*. Penguin Random House.

Mazzeo, M. (2024, 13 de janeiro). A propósito del libro “El niño resentido”, de César González. *Huellas del Sur*. <https://huelladelsur.ar/2024/01/13/a-proposito-del-libro-el-nino-resentido-de-cesar-gonzalez-2/>

Toyos, N. M. (2024). El psicoanálisis en la cuerda floja. Em N. M. Toyos, *La cuerda floja* (pp. 107-128). Letra Viva.

Veloso, C. (2015, 26 de abril). Conociendo a Clarice. *Página/12* (Sup. Radar). <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/radar/subnotas/10557-2328-2015-04-26.html>

Zukerfeld, R. (2010). Sobre déficit y conflicto: dos modos de producción psíquica coexistentes. *Revista de la Sociedad Argentina de Psicoanálisis*, 14, 104-122.

Recebido: 23/2/2025 – Aprovado: 4/6/2025

Tradução do espanhol: Walter Lisboa

8. Ver, por exemplo, Toyos (2024).

A perda do inominável: Bonnett, a escrita e o luto

Outra vez esta casa vazia que é meu corpo para onde você não voltará.
B. Varela, 1996

*Agora sei que a dor da alma se sente primeiro no corpo.
Que ela pode nascer de improviso, em forma de um desalento
repentino, de borboletas no estômago, de náusea, de tremor nos joelhos,
de uma sensação de garganta fechada. Ou apenas de lágrimas
quentes que aparecem sem serem chamadas.¹*
Piedad Bonnett, 2013

É assim que Piedad Bonnett conclui seu romance *O que não tem nome* (2013), uma história testemunhal, uma narrativa do eu que nos conta, a partir dos lugares mais profundos de sua dor como mãe, sobre o suicídio de seu filho Daniel (artista plástico), devido a um transtorno psiquiátrico (esquizofrenia).

Neste artigo, abordaremos os diferentes momentos do romance e as experiências narradas pela autora, para depois propor algumas ideias ligadas ao tema do luto e da escrita.

O impacto de uma perda como essa, tão visceral e inominável quanto o título do romance, leva a autora a se perguntar como expressar, pela linguagem, aquilo que não pode ser organizado jamais pelo sentido: “Nestes casos, trágicos e surpreendentes, a linguagem nos remete a uma realidade que a mente não consegue compreender” (p. 18); “Daniel se matou” (p. 18), sua mente repete incessantemente, incapaz de entender: duas palavras que se negam a si mesmas dentro dela. A primeira coisa que ela sente é choque, dor no corpo, descrença. “A vida é física” (p. 23), nos diz, lembrando o verso de Watanabe, bem como o de Blanca Varela: “É a vontade da alma/ que é o corpo” (p. 23).

Esse corpo que ela não voltará a sentir:

Começo a sentir falta desesperadamente das mãos de Daniel, das bochechas por onde eu passava o dorso da minha mão quando o via triste, da testa que tantas vezes beijei quando ele era criança [...]. Seu jeito de rir, de andar, de se vestir. Seu cheiro. [...] O universo nunca mais produzirá outro Daniel. (p. 23)

* Sociedad Peruana de Psicoanálisis, Lima, Peru.
1. N. do T.: tradução de E. Menezes. As citações dessa obra estão em: Bonnett, P. (2024). *O que não tem nome*. DBA. <https://a.co/d/hDth1O4> (Trabalho original publicado em 2013)

A dor vem do corpo, ela a experimenta como uma sensação indescrevível, uma linguagem que se desfaz, desmorona, carece de sentido, e é essa vida física o que se deseja, o que torna o outro único: “O que a morte leva embora é um corpo e um rosto irrepetíveis: a alma que é o corpo” (p. 23).

Com essas frases, Bonnett inicia seu romance, conduzindo-nos por quatro momentos do processo de sua escrita e pelos eventos que lhe permitem, através dela, dar sentido a *isso* inominável.

No primeiro momento, ela nos mostra uma dor atrás da outra, como um caleidoscópio infinito: a dor é revivida e entranhada nessa alma diante de uma das primeiras perguntas dos médicos: “O que faremos com o corpo? Doação de órgãos?”. A princípio ela recusa, depois se arrepende e, por fim, aceita, pensando que assim poderá salvar outras pessoas; no entanto, o que está entranhado em sua alma não cessa: ela acredita (ingenuamente) que doarão as córneas, o coração talvez, mas os médicos pedem a doação da pele das costas, dos ossos das pernas. Imagens desoladoras que, mais uma vez, põem Piedad Bonnett à beira do abismo; seu amado filho vai se desfazendo a cada palavra afirmativa sua: “A vida é física” (p. 23).

No segundo momento de sua escrita, ela se depara com a busca incessante por uma leitura profunda sobre os transtornos mentais, procurando compreender o incompreensível através de perguntas: quem era de fato seu filho? Que aspectos dele ela desconhecia? Quem foi que cometeu suicídio? Foi ele ou o ser estranho que o invadia de vez em quando? Essas perguntas ajudam Bonnett a se aproximar de Daniel, a não soltá-lo, a não perdê-lo. Ela revive na lembrança os momentos em que via suas mudanças, seu rosto lúgubre, seu olhar caído, esse ser silencioso, ou um Daniel animado, cheio de ilusões, que podiam chegar a emoções hiperbólicas, como ela as chama. Emoções quase delirantes.

O terceiro momento do romance é chamado de “A quarta parede”, conceito que nos faz pensar na noção de quarta parede usada no teatro. As peças em cujo formato a quarta parede não é quebrada são aquelas que não vinculam a peça e seus personagens ao espectador; quando a quarta parede é quebrada, o ator fala com o público, sai do “como se” para dizer algo além dessa caixa preta que é o palco. Aqui Bonnett usa esse conceito para nos informar da existência de algo que Daniel não consegue atravessar, um muro, um espaço que o mantém fechado, uma quarta parede. Talvez Bonnett esteja tentando encontrar uma explicação para o que o impede de romper essa parede: a doença psiquiátrica, a sensação de incompreensão do mundo diante dele, o estranho que vive dentro dele?

O último momento do romance, denominado “O final”, narra o difícil processo de luto através de alguns sonhos nos quais ela reencontra Daniel, permitindo-se satisfazer o desejo de vê-lo novamente; contudo, as cenas mostram um Daniel (uma parte dela mesma também) que vai embora e desaparece. Algo os divide ou separa. A dor é grande, mas nes-

se momento já é possível sonhar, sustentar essa emoção e elaborá-la aos poucos. É uma experiência rica em imagens, uma experiência mais psíquica. Talvez menos entranhada no corpo? “Dani, não morra. [...] Mamãe, não posso fazer mais nada” (p. 125; fragmento do sonho). Que aspecto dela também morreu para sempre? Estamos diante de uma forma de aceitação da renúncia ou da mutilação de um aspecto de si?

Algumas implicações teóricas

Em 1923, Freud afirma que o eu, essa instância organizadora de nosso aparelho mental, cuja função é lidar com vários aspectos internos e externos (a realidade), é, antes de tudo, “um eu corporal”, ou seja, que sua base e origem para a evolução do ser humano existe por meio do contato do corpo, da pele e da sensorialidade com a realidade externa – e interna, afirmará Bion (1957/1996a) anos mais tarde. Bonnett (2013) nos diz que “a alma que é o corpo” (p. 23) e, nesse sentido, diremos que o eu é sua narrativa. Esse contato com a realidade lhe permitirá experimentar uma emoção desagradável, talvez a primeira: a dor. Em 1911, Freud propõe que, através desse contato do eu com a realidade, os processos de descarga próprios do princípio do prazer são restringidos e contidos, possibilitando o acesso ao princípio da realidade, cuja essência está na construção do pensamento como um amortecedor do impulso que busca gratificação. O pensamento opera ao permitir a representação do objeto na ausência.

Na vida de Daniel (Bonnett, 2013), seu eu oscila entre a luta diante de uma dor interna, de um outro estranho a si mesmo vivido como invasor, perturbador e perseguidor, e, por outro lado, um eu capaz de representar e amortecer os impulsos, com momentos de ilusão, busca e desejo de realização pessoal.

A dor a aproxima da loucura, nos recorda Bonnett, para ela dar conta do irreal dessa experiência e do perturbador que será viver sem ele, sem seu corpo, seu riso, seu calor. E se eu o esquecer? – ela diz a si mesma. Essa pergunta a dilacera, e ela sente que deve se aproximar de sua lembrança através de algum tipo de memória, uma memória que se tornará distorcida, talvez, com o tempo:

A fotografia, que paradoxo, recupera e mata. Muito em breve essas vinte ou trinta fotografias engolirão o ser vivo. E haverá um dia em que mais ninguém na face da Terra se lembrará de Daniel por meio de uma imagem em movimento, mutável. (p. 36)

Como psicanalistas, conhecemos o lugar paradoxal da memória. Por um lado, reconhecemos que ela é essencial para recuperar lembranças esquecidas e recalçadas; por outro, sabemos que essa memória nunca será como a experiência vivida, ela será matizada e, portanto, distorcida por nossos impulsos, pela sobreposição temporal de experiências etc. De alguma forma, a memória nos permite reter nossos objetos de amor perdidos, graças a ela podemos trazê-los de volta à vida, recordá-los, experimentar a emoção de tê-los novamente por alguns instantes; ela também pode nos servir, contudo, para ruminar essa lembrança e sofrer de modo masoquista, vinculando essa dor a aspectos destrutivos. Qual é o maior medo diante da morte de um ser amado, especialmente, como no caso de Bonnett, diante da morte de um filho? Ela teme esquecê-lo, que as imagens em movimento, autênticas e vitais que guarda em sua *alma que é o corpo*, desapareçam. Ela nos

recorda que escreve para não esquecer e que esse romance é uma maneira de lhe permitir viver para sempre.

Sinto de repente, porém, que Daniel me escapa, que o perdi, que neste momento ele não me dói. Fico com medo, me sinto culpada. Será que comecei a esquecê-lo? Será que ele já está entrando no passado, que começou a se desintegrar? Então fecho os olhos e o invoco desesperadamente, faço-o nascer entre as brumas da memória, transformo-o em realidade de carne e osso. [...] A dor volta a jorrar, as imagens se multiplicam e meu filho volta a viver. (p. 45)

Dois elementos ressoam nesse fragmento do romance: de um lado, essa aparente “não dor”, que nos mostra uma maneira de sobreviver numa vida que está se tornando cinza e irreal; de outro, essa urgência em chamar o filho à “vida”, não apenas para retê-lo e não esquecê-lo, mas também para ela sobreviver. Sua existência se torna frágil e dependente da memória. Ela se pergunta se o esqueceu. Sabemos que seu psiquismo tenta criar um sistema defensivo que a proteja temporariamente e lhe permita se reconectar com a vida, com os vivos, consigo mesma, possibilitando amortecer essa dor. No entanto, quando ela teme esquecê-lo e as imagens de um Daniel “vivo” são evocadas, essa dor inominável aparece novamente.

Em seu clássico texto “Luto e melancolia” (1917[1915]/1987b), Freud diferencia os dois conceitos, mencionando que o primeiro (o luto) está ligado à perda de um ente querido, de um ideal, da pátria etc.; o mundo daquele que vivencia a perda se obscurece, perde o sentido; após um difícil processo de aceitação dessa perda, contudo, o eu se fortalece e as cargas do amor objetual ficam disponíveis para outros objetos. Esse processo é possível devido a uma clara diferenciação entre o eu e seu objeto de amor, estabelecendo assim seus limites.

Na melancolia, por outro lado, não apenas são experimentadas as emoções do luto, mas o eu se vê como não merecedor do amor do objeto perdido, sentindo-se humilhado e incapaz de se desprender do objeto, porque “a sombra do objeto caiu sobre o eu” (p. 2095). Uma parte do objeto se instala dentro do eu, e as reprovações que eram dirigidas ao objeto perdido se tornam reprovações ao próprio eu, que agora possui o objeto dentro de si, dividindo-se em dois modos de funcionamento: sádico por um lado – anos mais tarde, Freud (1923/1987d) o chamará de supereu – e masoquista por outro. Essa incapacidade de se desprender do objeto se deve à existência de uma relação de tipo narcísico: na melancolia, Freud nos falará de uma relação pouco diferenciada entre o objeto e o eu.

Nesse texto, Freud (1917[1915]/1987b) nos mostra as estratégias que o eu emprega para superar a perda e os efeitos patológicos que surgem

quando esse processo não é bem-sucedido. Ele situa a melancolia como um modo patológico de funcionamento psíquico, e o luto como uma forma de atravessar a perda de maneira satisfatória. Todavia, ampliando as ideias freudianas, sabemos que, ao longo da vida, as experiências de perda são constitutivas do sujeito. Somos sujeitos da falta e da incompletude, e nossa vida é marcada por lutos contínuos e necessários. Lutos que nos permitem crescer emocionalmente. Nesse sentido, nos perguntamos: como Bonnett está vivenciando essa perda? Que elementos estão em jogo? O amor dos pais tem um componente narcísico que perdura por toda a vida? Em “Introdução ao narcisismo” (1914/1987c), Freud aponta que o amor objetual pode ser narcísico ou anaclítico.

Com que tipo de experiência estamos lidando?

No início do romance, a autora nos mostra um sofrimento e uma ruptura vividos que evidenciam esse amor incondicional, narcísico, em certo sentido corporal. O que queremos dizer com essa frase? Bonnett faz de tudo para resgatar o filho do precipício que está vislumbrando. Ela se desvela, o acompanha, o procura, o sustenta, se antecipa o máximo possível, seus braços se estendem metaforicamente para recebê-lo quando ele está fora do país, permanece atenta a ele a cada instante, seu amor e seu desespero são incansáveis, algo dela está profunda e visceralmente ligado a ele. O amor das origens? Daniel é, talvez, uma espécie de extensão *dela* mesma? Ele é *seu* produto, carne nascida de sua carne, de seu próprio ventre? É esse ser que nasce dela com um mal-estar patológico? São esses aspectos primitivos e corporais do vínculo que aparecem no momento da ruptura da dor da morte, essa dor que é experimentada no corpo e o atravessa: “A vida é física”, ela repete várias vezes; a morte também.

Ela intui essa morte, se aproxima de um fim muito doloroso: “Temos que começar a pensar que o Dani não vai acabar bem” (Bonnett, 2013, p. 113). Diz: “Me perguntam como eu sei o que ele sente, vão dizer que é porque eu sou a mãe dele, porque a gente sente isso por natureza, e na verdade é porque eu tenho uma empatia muito grande e me ponho no lugar dele” (p. 114).

“Me ponho no lugar dele”, ela nos diz. Essa frase parece mostrar duas dimensões do vínculo: o aspecto objetual mais diferenciado (eu-não eu) – “tenho uma empatia muito grande e me ponho no lugar dele” – e, ao mesmo tempo, pôr-se no lugar dele talvez sugira que ela habita esse corpo a partir de seu corpo e sua alma. Sendo, por momentos, ela mesma, seu próprio filho? Situando-se nesse lugar de objeto próximo à morte? Há aqui algo do aspecto narcísico próprio dos vínculos originais e que poderia ser ampliado se lembrarmos que ambos são artistas: ela escritora e poeta, ele artista plástico?

Ela rejeita a ideia de sentir *o que ele sente* devido à natureza de ser mãe. Prefere ressaltar o afeto e o contato íntimo e próximo de ambos, o que lhe permite *sentir como* e *com* ele.

Será que um dia essa dor desaparecerá? Tal ideia parece impossível. O que está em jogo não é a existência dessa dor, e sim a capacidade desse eu de recuperar seu próprio lugar, incluindo a dor que habitará como um fantasma, mas tentando não ofuscar outras dimensões de sua vida.

Essas reflexões nos lembraram o texto de Green (1983/2013) e seu conceito de complexo da mãe morta, no qual existe uma mãe viva (fisicamente), mas não disponível para o bebê, uma mãe que ficou deprimida devido a uma perda importante e traumática (um filho morto, uma separação significativa, um aborto, por exemplo). Esse complexo fenômeno é concebido por Green não como um evento fundante, mas como um processo progressivo de desligamento afetivo, situação que leva a criança a lutar, sem sucesso, para reverter essa experiência, optando finalmente por uma única saída: desinvestir o objeto materno e identificar-se com a mãe morta, conseguindo assim não a perder, mas tampouco a introjetar. Fenômeno situado na borda do vazio psíquico:

“buracos psíquicos”² (p. 212), “núcleo frio, [...] falta de compreensão” (p. 215), um amor gelado que complica a ambivalência, pois o surgimento do ódio destruiria *ainda mais* essa mãe fisicamente viva, embora psicologicamente morta, levando a criança a perdê-la por completo. Um luto impossível? É necessário que a mãe permaneça viva fisicamente, sendo a criança a guardiã do túmulo: se lhe devolver a vitalidade, irá perdê-la; se a mantiver morta, irá retê-la, mas congelada.

Se a mãe está de luto, morta, está perdida para o sujeito, mas pelo menos, por mais atormentada que esteja, está aí. Presente morta, mas assim mesmo presente. O sujeito pode cuidar dela, tentar acordá-la, animá-la, curá-la. Mas se, em contrapartida, curada, ela acorda, se anima e vive, o sujeito a perde também, pois ela o abandona para cuidar de suas ocupações e para investir outros objetos. De maneira que lidamos com um sujeito preso entre duas perdas: a morte na presença ou a ausência na vida. Disto decorre a extrema ambivalência quanto ao desejo de devolver a vida à mãe. (p. 229)

Podemos observar como esse processo complexo se situa no centro do buraco psíquico e nas fronteiras do desinvestimento; no entanto, Green nos encoraja mostrando-nos certas áreas que conseguem ser investidas libidinalmente, criando

um seio *remendado*, pedaço de tecido cognitivo destinado a mascarar o buraco do desinvestimento, enquanto o ódio secundário e a excitação erótica formigam na borda do abismo vazio. [...] A unidade comprometida do eu, doravante esburacado, é realizada seja no plano da fantasia dando lugar à criação artística, seja no plano do conhecimento na origem de uma intelectualização muito rica. É claro que assistimos a uma tentativa de dominar a situação traumática. (p. 218)

Essa compreensão é essencial, pois, apesar do eu esburacado, a capacidade criativa artística consegue emergir como uma espécie de “prótese” ou tecido cognitivo (na intelectualização); a força vital e criadora é retirada das bordas do desinvestimento. Um tipo de sucção da agressividade e do erotismo residuais que permanecem de um tempo anterior à existência da mãe morta. Poderíamos então sugerir que talvez seja apenas a partir de uma dor profunda e traumática, e à custa dela mesma, que se pode produzir uma criação artística e um mundo intelectual frutífero?

2. N. do T.: tradução de C. Berliner. As citações dessa obra estão, respectivamente, nas pp. 244, 248, 263 e 251 de: Green, A. (1988). *A mãe morta*. Em A. Green, *Narcisismo de vida, narcisismo de morte* (pp. 239-274). Escuta. (Trabalho original publicado em 1983)

Algo semelhante pode ter acontecido com Bonnett?

Pensando no complexo da mãe morta, imaginemos esse fenômeno de modo inverso, ou seja, a partir da experiência materna com um filho morto. Como se resgatar e não ficar “morta” psíquica e emocionalmente? Que tipo de objeto será introjetado? Poderíamos falar de uma introjeção que permite finalmente aceitar a perda? Segundo as ideias de Green, como mencionamos, o objeto não pode ser introjetado nem perdido por completo; talvez no texto de Bonnett encontremos certa semelhança: ela não consegue abandoná-lo por completo, nem introjetá-lo por completo. Talvez seja nesse lugar que possamos situar a dor dessa perda, como um meio-termo entre um luto que nunca chega a ser concluído e um tipo de melancolia (corpo originário pele-mãe-bebê). Como não ficar nesse meio-termo se estamos falando da dor inominável que é a perda de um filho? Diante dessa dor, Bonnett luta para não ficar congelada numa espécie de luto branco (p. 212).

Que lugar sua escrita ocupa? Seguindo nossa hipótese acerca desse modo inverso do complexo da mãe morta, a escrita pode se tornar um amortecedor, uma tentativa reparatória em face da dor, libidinizando esses “buracos psíquicos”, extraindo dessas bordas do erotismo e da agressividade, nas palavras de Green, para processar repetidamente a experiência ao longo da vida, num tipo de bordado desses buracos psíquicos, sem nunca conseguir concluir.

Consideramos que, diante de uma dor dessa natureza, a renúncia e a aceitação da perda são impensáveis. Há uma reelaboração constante, uma luta persistente para escapar do fantasma da dor e, simultaneamente, o desejo implacável de abraçar essa mesma dor e assim reter seu filho-objeto de amor.

Graças ao encontro com o texto de Green, surgiram algumas ideias: será que Daniel já não estava morto em vida, como Bonnett nos faz sentir, com um sofrimento que não podia ser manejado nem aliviado por seus entes queridos, nem pelos profissionais que o acompanhavam?



Anamaria McCarthy
El auto [O carro] (2019), série *Empty rooms* [Salas vazias]

Escrever sobre ele talvez tenha relação também com isto: inventar Daniel repetidamente para fazê-lo renascer ou dar-lhe vida pela primeira vez. Escrita, pulsão de vida, vazio e morte: “Por isso, agora, tentei dar um sentido à sua vida, à sua morte e à minha dor. [...] Eu pari você novamente, com a mesma dor, para que viva um pouco mais, para que não desapareça da memória” (Bonnett, 2013, p. 131).

A escrita e o luto

Escrevo para não esquecer.

Todo processo de criação nasce do tremor e do medo, da bravura e da coragem. É isso que Bonnett nos mostra ao longo de seu romance. Sua escrita nasce de um desejo de processar uma dor proveniente de um lugar desconhecido, o qual ela se aventura – com medo – a atravessar, tentando fazer algo com essa dor e não se deixar arrasar pela experiência terrível e destrutiva que obscurece sua vida e desarticula seu eu. Ela nos diz: *escrevo para não esquecer*. Nesse sentido, a escrita se torna uma forma de memória unificadora desse eu que tenta resgatar dos escombros de sua própria psique o filho amado, mas a um custo muito alto. Mergulhar nela para dar conta do vivido implica situar-se novamente nessas experiências dolorosas, nessa torrente de imagens, de cheiros, de pele. Um processo de escrita literária nos traz linguagem, palavra e pensamento, cujo objetivo é frear o impulso doloroso diante da “ausência do objeto” (Bion, 1962/1996b), tentando transformar essa dor em algo criativo e compartilhável. No entanto, em contrapartida, também pode significar abrir feridas que foram defensivamente fechadas, que são excessivas para o eu.

A escrita em si mesma se sustenta na lógica do luto, na medida em que a linguagem é palavra e som, e a escrita, grafia e significante. A escrita ocupa o lugar de algo que já não está presente; nesse sentido, escrever é fazer luto.

Essa pequena reflexão sobre a escrita e o luto nos parece importante, pois no romance de Bonnett (2013) observamos uma dupla dimensão do luto: por um lado, *a própria escrita* como forma de expressar algo que *já não está presente*; por outro, a indicação de que o conteúdo do que já não está presente *é a própria morte*, o traumático que destrói a linguagem e a capacidade de compreensão. A própria linguagem nos mostra seus limites. A complexidade desse processo é absoluta. Busca nomear o inominável, onde a linguagem não chega: quem sou eu agora, sem um filho? Que nome me cabe? Não há palavras para isso. O mais próximo a isso impensável, a esse “não-nome”, é: “Meu filho se suicidou”. Que palavra é pior do que aquela que ninguém quer ouvir? Bonnett se desnuda diante de nós, deixando sua pele e suas entranhas.

No entanto, podemos observar não só essas duas dimensões do luto, mas também duas maneiras de fazê-lo reviver: recriando-o para obter

uma calma temporária e mostrando-nos, através da criação artística, talvez um modo de sublimar os próprios impulsos: poderia Bonnett ter sido habitada pela loucura, essa mesma loucura que levou Daniel a se jogar daquele prédio? Ela sente culpa por estar viva e ele não? Culpa por experimentar alívio e descanso depois de tanto sofrimento?

Um ponto-chave na história narrada pela autora, e que nos mostra certa aceitação da perda, é quando ela compreende que ele não se suicidou por causa do amor dela que não o deixava partir.

Mas nenhum amor é útil para quem decidiu se matar. No momento definitivo, o suicida só deve pensar em si mesmo para não perder a força. Inclusive, uma das razões para escolher esse fim é que nosso carinho pesa demais sobre ele. (p. 119)

Esse momento de sua escrita é fundamental porque nos permite compreender sua capacidade como ser humano de tomar consciência dessa situação e tentar soltar e deixar livre esse outro, numa decisão tão discutida em nossos tempos: a decisão sobre a própria vida e a própria morte.

[Escrever] Dá o direito, sim. Mas eu me pergunto por que faço isso. Talvez porque um livro é escrito sobretudo para se fazer perguntas. Porque narrar equivale a distanciar, a dar perspectiva e sentido. Porque contando minha história talvez conte muitas outras. Porque, apesar de tudo, da minha confusão e do meu desalento, ainda tenho fé nas palavras. Porque, embora eu inveje quem consegue fazer literatura com dramas alheios, só consigo me alimentar das minhas próprias entranhas. Mas sobretudo porque, como escreve Millás, “a escrita abre e cauteriza ao mesmo tempo as feridas”. (p. 126)

Resumo

Este texto explora *O que não tem nome*, romance escrito por Piedad Bonnett, um testemunho em que a autora enfrenta o suicídio de seu filho Daniel e a impossibilidade de nomear a dor dessa perda. A escrita se torna um ato de resistência, uma tentativa de retê-lo e, ao mesmo tempo, deixá-lo ir. Bonnett atravessa o luto por meio do corpo, da memória e dos sonhos. Ela reflete sobre a fragilidade da memória e a impossibilidade de compreender a perda por completo, reconhecendo na linguagem sua impossibilidade de dissipar a dor, mas também sua possibilidade de permitir uma elaboração e o reencontro consigo mesma, numa nova subjetividade, aproximando-se e dando voz ao inominável.

Palavras-chave: *Criação, Dor, Luto, Escrita, Memória, Perda, Psicanálise, Suicídio.* **Candidata a palavra-chave:** *Bonnett, Piedad.*

Abstract

This text explores *What Has No Name*, a novel written by Piedad Bonnett, a testimony in which the author confronts the suicide of her son Daniel and the impossibility of naming the pain of this loss. Writing becomes an act of resistance, an attempt to hold it and, at the same time, let it go. Bonnett navigates grief through the body, memory, and dreams, while reflecting on the

fragility of memory and the impossibility of fully understanding loss, recognizing in language its inability to erase pain, but rather to allow its elaboration and the rediscovery of oneself, in a new subjectivity approaching and giving voice to the unnameable.

Keywords: *Creation, Loss, Writing, Memory, Mourning, Pain, Psychoanalysis, Suicide.* **Candidate to keyword:** *Bonnett, Piedad.*

Referências

Bion, W. (1996a). Diferenciación de las partes psicóticas y no psicóticas. Em W. Bion, *Volviendo a pensar*. Hormé. (Trabalho original publicado em 1957)

Bion, W. (1996b). Teoría del pensamiento. Em W. Bion, *Volviendo a pensar*. Hormé. (Trabalho original publicado em 1962)

Bonnett, P. (2013). *Lo que no tiene nombre*. Alfaguara.

Freud, S. (1987a). Los dos principios del funcionamiento mental. Em S. Freud, *Obras completas* (L. López Ballesteros, trad., vol. 2, pp. 1638-1642). Biblioteca Nueva. (Trabalho original publicado em 1911)

Freud, S. (1987b). Duelo y melancolía. Em S. Freud, *Obras completas* (L. López Ballesteros, trad., vol. 2, pp. 2091-2100). Biblioteca Nueva. (Trabalho original publicado em 1917[1915])

Freud, S. (1987c). Introducción del narcisismo. Em S. Freud, *Obras completas* (L. López Ballesteros, trad., vol. 2, pp. 2017-2033). Biblioteca Nueva. (Trabalho original publicado em 1914)

Freud, S. (1987d). El yo y el ello. Em S. Freud, *Obras completas* (L. López Balles- teros, trad., vol. 3, pp. 2701-2728). Biblioteca Nueva. (Trabalho origi- nal publicado em 1923)

Green, A. (2013). La madre muerta. Em A. Green, *Narcisismo de vida, narcisismo de muerte*. Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1983)

Varela, B. (1996). *Canto villano*. Fondo de Cultura Económica.

Recebido: 25/3/2025 – Aprovado: 24/6/2025

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

A arte de perder: caminhos do luto

*The art of losing isn't hard to master;
so many things seem filled with the intent
to be lost that their loss is no disaster.*
Elizabeth Bishop, “One art”

A paciente chega pontualmente, como sempre. Trata-se de uma sessão adicional às duas sessões semanais que combinamos para seu tratamento. Ela solicitou essa sessão, embora já estivéssemos na primeira semana do período de férias. Deita-se no divã, parece mais magra, noto que está profundamente triste, francamente devastada. Começa seu relato me contando que, durante os preparativos para o jantar da véspera de Natal, seu pai saiu de casa às dez da manhã para ir ao mercado comprar algumas verduras que faltavam para preparar uma salada tradicional na família nessa época do ano. Ela me diz que, apesar de já ter 78 anos, seu pai é totalmente independente, ativo, e se mantém forte e saudável, talvez andando apenas um pouco mais devagar do que antes. Por volta da uma da tarde, ela começou a se preocupar. Tinha uma estranha sensação. Não sabia muito bem o que era, mas sabia que algo estava acontecendo. De minha parte, comecei a me refugiar em minhas próprias ideias, senti o peso repentino da dor emocional e, sem perceber, por um momento me veio à mente a lembrança do falecimento de minha mãe, mais de 25 anos antes. Enquanto isso, a paciente continuava me contando que sua mãe a tranquilizou e lembrou que, nessa época, seu pai costumava abraçar todo o pessoal do mercado com quem convivia durante o ano, e que provavelmente tinha encontrado algum amigo que o convidou para um café. Como nos anos anteriores, não seria estranho ele chegar aparentemente tarde para fazer a tradicional salada, mas que, como sempre, ela estaria pronta a tempo para o jantar. No entanto, por volta das seis da tarde, mãe e filhas já estavam preocupadas, porque o marido e pai não havia retornado para casa. Perto das oito da noite, começaram a procurar o pai de minha paciente nos hospitais, sem sucesso. Finalmente, depois das dez da noite, um conhecido da família avisou que no necrotério estavam os corpos de três homens de cerca de oitenta anos, não identificados, que haviam falecido naquele dia em três acidentes diferentes na rua. Quando chegaram ao necrotério, a mãe de minha paciente não se sentiu capaz de entrar para reconhecer o corpo, e então ela foi.

* Asociación Psicoanalítica Mexicana, Cidade do México, México.

No segundo cadáver que examinou, logo reconheceu as roupas do pai naquele corpo inerte. Antes de descobrirem o rosto do cadáver, ela tinha certeza de que era o pai. E era mesmo.

O relatório policial explicava que, enquanto o pai atravessava a rua pela faixa de pedestres, uma moto em alta velocidade perdeu o controle a poucos metros na mesma rua, o motociclista derrapou, a moto deslizou pelo chão sem o motociclista e atingiu o pai da paciente, golpeando-o nos calcanhares sem que ele pudesse perceber que a moto o acertaria, levantando-o no ar e fazendo-o cair de costas no chão, não sem antes receber um golpe na região occipital, contra o pavimento. Essa cena foi corroborada por um vídeo capturado pelas câmeras de segurança instaladas pelo governo municipal, vídeo que a paciente se arrependeu de ter visto, como me contou na sessão. Duas semanas após esses eventos, a paciente desenvolveu uma cefaleia migrânea difícil de controlar devido a sua fraca resposta aos analgésicos com os quais geralmente se controla a enxaqueca tensional. Ela foi avaliada por três neurologistas em busca de opiniões diferentes, mas os três concordaram com o diagnóstico de enxaqueca tensional, sem justificativa neurológica aparente; um dos neurologistas consultados chegou a dizer que se tratava de um caso de enxaqueca idiopática e a aconselhou a procurar apoio psicológico.

Nas quatro semanas seguintes, a paciente continuou com suas duas consultas semanais. Durante as sessões, ela tentava manter a calma, ainda não parecia sentir ansiedade, mas sofria de insônia e apresentava enxaqueca na região occipital quase que diariamente, sem que soubéssemos o que fazer, nem ela nem eu. Nesse momento, nos deparamos com uma situação em que a capacidade de sonhar e pensar do analista fica entorpecida, resultado do fato de a dupla analítica estar passando por uma experiência traumática que excede sua capacidade de elaborar e produzir significado. A esse estado em que se encontra a mente do analista, Bion (1967/1994) chama de *arrogância*, pois se experimenta uma dificuldade em distinguir o *self* do objeto e se transpõe a experiência vivencial traumática para o campo analítico, motivo pelo qual o analista e a paciente sofrem uma relação fusional: cada um sente o outro como uma extensão de seu próprio *self*, sem que nenhum dos dois tenha consciência disso. Por conseguinte, o processo psicanalítico fica em pausa, congelado, na *área de fusão-confusão*, através de identificações cruzadas entre o analista e a paciente, e a mente do primeiro experimenta o entorpecimento que conhecemos como *estupidez* (Cassorla, 2013).

Nessas semanas, durante as sessões, eu sentia uma tristeza profunda, ficava muito comovido com os relatos da paciente, mesmo que nem sempre seu pai aparecesse neles. Ela tentava voltar à rotina diária, várias vezes me disse que queria recuperar sua “vida de antes”, ter a tranquilidade e a felicidade de outros tempos que estavam no passado imediato, mas que agora pareciam muito distantes. Em nossas sessões desse período, a princípio me senti como que bloqueado e triste; depois deixei de me sentir triste e passei a não conseguir me conectar com a paciente



Anamaria McCarthy
Jugando [Brincando] (1958), Port Washington, Nova York

da maneira como havia feito em outras fases do tratamento, que já estava em seu quarto ano. Sem poder reconhecer isso, eu continuava na *área de fusão-confusão*, na qual, de acordo com a teoria bioniana, diante de uma experiência emocional de intensidade suficiente, que não pode ser metabolizada por ter se mostrado traumática, as impressões sensoriais e emocionais permanecem como elementos alfa que não podem ser pensados nem armazenados (Bion, 1962/2009), estabelecendo-se assim um distúrbio do pensamento no analista que o faz oscilar entre os vínculos K e -K, ou seja, no des-conhecimento ativo (Pistiner, 2011).

Numa sessão na quarta semana após o falecimento de seu pai, contudo, a paciente recuperou o motivo da consulta inicial, lembrando-me que havia solicitado a análise porque, na época, sua filha estava passando pela puberdade de maneira mais ativa, e ela havia descoberto algumas mensagens com outro garoto púbere da mesma idade, nas quais eles confessavam que gostavam um do outro, que não necessariamente se amavam, mas tinham certeza de que gostavam um do outro e planejavam como poderiam ter um momento para se beijar e experimentar juntos. Essas mensagens escandalizaram minha paciente, e naquele momento ela pensava que procurar os beijos daquele garoto sem ter afeto por ele, apenas pelo prazer de fazê-lo, era uma falta moral grave, uma ofensa para ela como mãe e uma falta de respeito para com toda a família. A paciente lembrou que tinha sido uma conquista terapêutica poder “pensar diferente”, pedir desculpas à filha pela forma como a havia tratado quando acreditava que ela estava manchando a honra da família. Finalmente, a sessão terminou com muita nostalgia pelos tempos perdidos e pela ausência do pai, que tanto a ajudara a pensar a filha como neta, a partir do olhar do avô. Nesse momento da sessão, de repente, tudo o que havia sido conquistado ficou novamente obscurecido; em minha contratransferência, experimentei mais uma vez o entorpecimento que a dor produz, mas em minha mente surgiu a imagem de que o tempo termina com a morte; apareceram minhas próprias perdas, que me afetam, destacando-se o falecimento de minha mãe. Com tudo isso, fiquei profundamente comovido, mas o tempo acabou, a sessão terminou e lamentei muito ter que interrompê-la e ver a paciente apenas na semana seguinte.

Mais tarde, a paciente me escreveu uma mensagem contando que naquela noite a enxaqueca tinha sido mais intensa. Senti culpa e vergonha por não conseguir ajudá-la, por não poder mudar as coisas para que ela melhorasse. Cheguei a me perguntar por que não se podia voltar no tempo e ajudar o pai de minha paciente a atravessar a rua mais rápido e evitar que fosse atropelado

pela moto, salvando assim sua vida, o que obviamente era impossível: não havia nada a fazer, não se podia mudar. E foi em meio a essa culpa que surgiu ao ler a mensagem de minha paciente sobre o aumento de sua dor que me conscientizei de que talvez o que estava acontecendo comigo com a culpa era uma forma de tentar mudar algo sobre o qual não se pode ter influência e, se fosse assim, parecia mais uma tentativa desesperada de sentir que posso controlar o incontrolável da incerteza que caracteriza a vida. Naquele momento, eu me conscientizei de que essa experiência certamente tinha elementos de minhas experiências pessoais com a morte de meus próprios entes queridos; lembrei que, no dia do falecimento de minha mãe, com a pressa matinal, decidi não me despedir dela, sem saber que não a veria novamente, o que trouxe de volta a culpa que já havia sentido, mas agora tinha uma forma mais profunda, relacionada com a possível contratransferência que minha paciente me fazia viver.

Na sessão seguinte, explorei com ela a ideia de culpa, embora soubesse que, em parte, também estava revisitando minha própria culpa, mesmo sem lhe dizer nada. Isso me fez pensar por um momento se eu estava cometendo um erro, se estava quebrando o *setting*, ao não respeitar a abstinência do analista e ser eu a convidar a paciente para revisitarmos juntos a ideia de culpa, mas segui adiante, senti que era necessário, que ambos precisávamos disso. Sugeri a possibilidade de ela estar sentindo culpa pela morte do pai como uma tentativa de controlar o incontrolável, que é a incerteza que caracteriza a vida. Essa interpretação fez sentido para a paciente, e ela me disse que agora tinha “consciência de que as coisas” eram diferentes do que havia pensado, e acrescentou: “Mas agora não consigo pensar em mais nada para dizer ou fazer”. De minha parte, nessa sessão, fiquei muito surpreso por ela ter usado o termo “consciência”, porque, embora tivesse certeza de que ela não o relacionava com nenhuma teoria, isso me fez pensar em Bion, e a única coisa que consegui responder – mesmo sem ter certeza do porquê – foi que deveríamos aumentar nossas sessões de duas para três vezes por semana. A paciente aceitou, e naquela mesma semana começamos uma frequência de três sessões analíticas por semana. No momento em que “quebrei” o *setting*, sem ter consciência disso, abri a possibilidade de que, na dupla analítica, pudéssemos sair da culpa; isso permitiu humanizar novamente o vínculo com minha paciente e fez com que eu pudesse começar a pensar na estupidez do analista que me afligia (Cassorla, 2013).

Nas semanas seguintes, já com uma frequência de três vezes por semana, fui me conscientizando de minha dificuldade para pensar a paciente. Por um lado, eu havia sentido culpa e queria mudar o passado para que minha paciente não sofresse, o que coincidia parcialmente com a culpa que ela sentia, pois ela mesma se repreendia por achar que devia ter sido ela a ir ao mercado naquela manhã, e não seu pai. Por outro lado, não me dei conta de que havia perdido a capacidade de pensar minha paciente. Ou seja, eu me encontrava num estado de estupidez e

arrogância, como o descrito por Cassorla (2013) ao revisar as ideias de Bion, e isso dificultava ter *consciência* do que estava acontecendo com minha paciente e comigo em nossas sessões. Para Bion (1962/2009), o vaivém entre as posições esquizoparanoide e depressiva (EP <-> D), além de uma adequada relação continente-contido, que representam respectivamente o analista e a paciente, permite avançar na compreensão das coisas que aconteceram.

Durante os três meses seguintes, nos quais realizamos três sessões por semana, foi ficando cada vez mais claro para mim que minha paciente estava num vínculo –K (Bion, 1962/2009), que podia ser pensado como uma dificuldade para entender o mundo, sua vida sem o pai, uma nova forma de estar viva sem o pai num mundo completamente diferente na ausência dele. Minha paciente não conseguia imaginar um mundo sem o pai. Nas sessões mais dolorosas e tristes, até eu senti dores de cabeça durante e depois das sessões, o que me levou a pensar que eu também poderia estar sentindo falta do pai dela, apesar de não o ter conhecido. A partir da experiência de culpa que vivemos por nossas perdas, e mesmo que a paciente não tivesse conhecimento de minha culpa pela morte de minha mãe, nem da culpa que senti por não poder ajudá-la, essa culpa se estabeleceu inconscientemente como o *fato selecionado*. Isto é, a culpa compartilhada começou a organizar uma série de experiências até então dispersas e aparentemente incongruentes. Dessa forma, o *fato selecionado* aproxima a dupla analítica do sistema transformacional sem uma direção determinada, mas que permite um avanço do estado de vínculo –K para o estado de vínculo K (Bion, 1965/2001). Assim, pude finalmente concluir que a enxaqueca na região occipital de minha paciente não era uma casualidade, mas uma formação de compromisso, que talvez fosse um modo de se manter em contato com o pai, solidarizando-se com sua morte e sua possível dor. Dessa maneira, graças ao *fato selecionado*, vários acontecimentos que vinham ocorrendo começaram a fazer sentido, e eu recuperei aos poucos a capacidade de pensar minha paciente.

Em determinada sessão, minha paciente retomou o tema da enxaqueca e da dificuldade em eliminá-la, inclusive com analgésicos. Comentei que sua dor talvez fosse uma forma de se manter em contato com o pai, solidarizando-se com a dor que ele talvez tenha sentido ao morrer. A paciente começou a chorar de maneira espontânea e um tanto intensa. Após alguns segundos, que eu vivi como longos minutos, ela me questionou diretamente: “Você acha que meu pai não sentiu nada? Você acha que, como diz a polícia, ele morreu instantaneamente e não sofreu?”. Minha paciente me explicou algo que não tinha me dito, mesmo já tendo se passado pelo menos três meses desde a morte de seu pai: ela me disse que um de seus maiores medos era que ele, seu “paizinho”, tivesse demorado para morrer e, então, tivesse sofrido, e acrescentou chorando: “Meu paizinho não merecia sofrer ao morrer, não merecia morrer como um desconhecido, sem ser identificado”. Respondi que não sabia, que não tinha a resposta que ela procurava, mas disse que o que eu sabia era que não era necessário ela se solidarizar com ele através da enxaqueca, e que eu achava que seu pai não tinha morrido sem ser identificado, que ela o reconheceu e ele recebeu o rito fúnebre que, em nossas tradições, damos aos nossos entes queridos quando morrem. Ambos choramos, o tempo acabou novamente e tive que encerrar a sessão.

Embora em minhas respostas verbais eu sempre tenha respondido que não sabia se seu pai havia sofrido ou não ao morrer, porque não sabia, em minha atitude e provavelmente em minha disposição corporal eu queria transmitir a ela a ideia de que seu pai não havia sofrido, motivado pela fantasia de que, quando minha mãe faleceu, ela também não havia sofrido. Por um momento, pensei que o importante era garantir à paciente que seu pai não havia sofrido ao morrer, mas logo senti desconforto por ter que mentir para ela. Consegui me recompor e me conscientizei de que o que representava a *cura* não tinha a ver com garantir o que eu não sabia sobre o sofrimento de seu pai no momento da morte, mas sim com acompanhar minha paciente em sua dor. A *cura* estava

na solidariedade com a dor de sua perda, que acompanhei a partir da dor de minha própria perda, sem ter essa intenção. Nessa espécie de complicitude, eu havia me sentido em falta e culpado por não poder apoiá-la, mas agora tinha consciência de que não era assim: na verdade, essa era a experiência que reumanizava nossa relação terapêutica e nos permitia nos recuperar da *arrogância* e da *estupidez* que eu havia sofrido para poder realizar o processo de acompanhá-la em sua dor, o que conhecemos como *cura psicanalítica* (Winnicott, 1986/2011).

Depois dessa sessão, que aconteceu cerca de três meses e meio após a morte do pai de minha paciente, e durante os quatro meses seguintes, pudemos começar a pensar sobre o que tinha acontecido. Foi ficando cada vez mais claro para nós que a enxaqueca era uma formação de compromisso sob a forma de um sintoma psicossomático, no qual se depositava uma experiência vivencial que inicialmente não pôde ser pensada nem sonhada, muito menos falada, e por isso essa experiência vivencial teve que ser vivida sob a forma de enxaqueca para que, tempos depois, pudessemos sair da *estupidez* e da *arrogância* e começar a pensar pouco a pouco no que havia acontecido. Como em outro momento do tratamento com essa paciente, nossa *função alfa* e nossa capacidade de *rêverie* estavam se recuperando gradualmente. A experiência vivencial da morte repentina de seu pai havia nos impactado e não conseguíamos processar, elaborar essa perda (Bion, 1967/1977). Mas essa recuperação veio acompanhada da *mudança catastrófica* que acompanha as *transformações* que acontecem nas rupturas e saltos qualitativos (Pistiner, 2011), como a que se apresenta na vida da paciente: habitar um mundo que era um com seu pai e passar subitamente a viver em outro mundo sem a presença dele.

Nos quatro ou talvez seis meses seguintes, as enxaquecas diminuíram em frequência e intensidade: ela as experimentava cada vez mais espaçadas, com menor intensidade, e já respondiam aos analgésicos usados habitualmente para seu tratamento, embora de qualquer forma continuassem. A paciente havia se recuperado bastante, mas a insônia persistia, e ela tinha períodos de falta de apetite, nos quais comia “à força”. Parecia que agora a enxaqueca representava uma espécie de homenagem da paciente à memória do pai, resultado do *terror sem nome* que representou a morte trágica e repentina do pai como uma experiência vivencial impossível de *elaborar*, que deixou a paciente, pelo menos nessa área da vida, num vínculo –K, e teve como consequência a via psicossomática por meio da dor de cabeça para tentar sonhar e pensar a morte do pai, permitindo enfim sua *significação* (Bion, 1965/2001, 1962/2009). Essa ideia me ocorreu numa sessão em que ela comentou ter medo de um dia esquecer a voz ou o rosto do pai, e me perguntou: “Você acha que eu vou acabar esquecendo o rosto ou o som da voz do meu pai?”. Mais uma vez, eu disse que não tinha a resposta que ela procurava, que achava que não iria esquecer, e quase lhe contei sobre minha própria perda, 26 anos antes, e que continuo lembrando o rosto e a voz de minha mãe sempre que preciso, mas não o fiz. Lembrei também que, em meu caso, honrar a

memória dela com a leitura, os livros e a paixão por aprender me ajudou muito. Também não lhe disse isso, porque por momentos eu continuava a duvidar se partilhar essa informação representava uma confissão de minha privacidade, o que eu deveria evitar. Mesmo assim, com essas ideias sobre a morte de minha mãe em mente, eu disse a ela que agora me parecia que a enxaqueca era uma forma de “homenagear” o pai, mas que eu achava que havia muitas outras coisas além da enxaqueca para homenagear o pai, e sugeri que fosse algo da vida dele e não do momento de sua morte. A paciente ficou séria e primeiro tentou olhar para mim a partir do divã onde estava deitada, mas não se levantou nem se virou para a esquerda, não conseguiu fazer contato visual comigo. Em vez disso, permaneceu em silêncio por um instante, no qual eu não experimentei a angústia das outras vezes, me senti tranquilo e me ocorreu a ideia de que ela estava tentando recuperar, recordar o pai. E então ela me disse, pela primeira vez, seis ou oito meses após a morte do pai, naquela sessão:

É verdade, meu pai me ensinou a não mentir, a lutar pelo que queremos, a trabalhar, a ser responsável, a ser empática, a respeitar e amar os outros, a amar os gatos, ele me ajudou a entender minha filha quando eu precisei. Meu pai vive em mim, eu não estava consciente de que ele não morreu completamente, que continua em mim, em todas as coisas que continuamos a fazer juntos, como ele me ensinou.

Depois, ela fez um silêncio mais prolongado, chorou por um longo tempo, mas com calma, e eu não pude evitar a necessidade de acompanhá-la em seu choro, que agora parecia não desesperado e aterrador, mas elaborativo, curativo. Fiquei convencido de que minha paciente tinha começado a aceitar sua perda, que havia estado elaborando seu luto e que agora parecia que estava ou *estávamos* prontos para aceitar a perda como uma forma de viver, como uma forma de poder continuar. Tínhamos conseguido constituir uma rede simbólica que facilitou a recuperação da capacidade de sonhar e pensar nossas perdas, onde os *elementos alfa* que se apresentam como pictogramas resultam da transformação dos *elementos beta* que carecem de significado. Essa transformação é possível graças ao *trabalho-de-sonho-alfa*, também conhecido como *função alfa* (Bion, 1965/2001; Cassorla, 2013).

Nas semanas seguintes, minha paciente passou de um vínculo –K para um vínculo K, tinha passado por uma mudança catastrófica que não foi rápida nem fácil, que lhe permitiu *se conscientizar*; havia se recuperado em sua *função alfa* e *rêverie* (Bion, 1962/2009). Agora ela já podia começar a imaginar uma vida e um mundo sem a presença física de seu pai, tinha aceitado que coubera a ela perder o pai, mas que o amor que tem por ele e o amor que o pai tem por ela continuam presentes em sua vida e neste mundo, mesmo na ausência física do pai, o que sem dúvida também possibilitou que eu me recuperasse da *estupidez* que não me permitia pensar minha paciente, dessa situação do campo analítico que Cassorla (2013) chama de *não-sonhos-a-dois* e que detém o processo analítico, além de me facilitar *dar outra volta no parafuso* da elaboração e da significação da morte de minha mãe e de como tenho tentado honrar sua memória. Parece-me que minha paciente conseguiu uma transição do vínculo –K, ao qual foi levada pela morte repentina do pai, para o vínculo K, de viver num mundo sem o pai, e finalmente para uma transformação de continuar sua vida com seu pai mais plenamente introjetado (Bion, 1965/2001). Por conseguinte, minha paciente abandonou a homenagem inconsciente da enxaqueca occipital; essas dores de cabeça não voltaram a incomodá-la quando ela aprendeu a arte de perder.

Resumo

Neste artigo, o autor apresenta um caso clínico através do qual mostra o trabalho da dupla psicanalítica diante da perda que a paciente experimenta. Considera a transferência da paciente para o analista e dá ênfase especial à contratransferência do analista. O referencial teórico para refletir sobre esse caso clínico é o pensamento de Bion, com os conceitos de função alfa, *rêverie*, vínculo –K, vínculo K, arrogância, estupidez, consciência, mudança catastrófica e transformações.

Palavras-chave: *Arrogância, Mudança catastrófica, Função alfa, Rêverie, Transformações, Vínculo K.*

Abstract

In this article, the author presents a clinical vignette that displays the work of the psychoanalytic dyad in response to the loss experienced by a female patient. The patient’s transference toward the analyst is examined, with special emphasis on the analyst’s countertransference. Bion’s thought is employed to revise this vignette through the concepts of alpha function, *rêverie*, –K link, K link, arrogance, stupidity, realization, catastrophic change, and transformation.

Keywords: *Arrogance, Catastrophic change, Alpha function, Rêverie, Transformations, K link.*

Referências

Bion, W. R. (1977). *Volviendo a pensar*. Horme. (Trabalho original publicado em 1967)

Bion, W. R. (1994). Sobre la arrogancia. Em W. R. Bion, *Estudios psicoanalíticos revisados* (pp. 81-86). Imago. (Trabalho original publicado em 1967)

Bion, W. R. (2001). *Transformaciones*. Promolibro. (Trabalho original publicado em 1965)

Bion, W. R. (2009). *Aprendiendo de la experiencia*. Paidós. (Trabalho original publicado em 1962)

Bishop, E. (1983). One art. Em E. Bishop, *The complete poems: 1927-1979*. Farrar, Straus and Giroux.

Cassorla, R. M. S. (2013). El analista, su paciente adolescente y la estupidez en el campo analítico. *Calibán*, 11(2), 43-64.

Pistiner, L. (2011). *Sobre el crecimiento mental*. Biebel.

Winnicott, D. W. (2011). *El hogar, nuestro punto de partida*. Paidós. (Trabalho original publicado em 1986)

Recebido: 31/3/2025 – Aprovado: 4/6/2025

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

Caso Petra. O desmentido em Petra: Ferenczi e a rede de proteção de crianças e adolescentes no Rio de Janeiro

Em *O ego e o id* (Freud, 1923/1996a), na segunda teoria pulsional freudiana, encontramos a avaliação de novas descobertas psicanalíticas sobre a visão do inconsciente, o exame das relações entre as divisões da mente e os dois tipos de pulsão, e das inter-relações entre as divisões da mente.

Na nova terminologia de 1923, com suas três instâncias – *das Es* (isso, inconsciente, id), *das Ich* (eu, ego), *das Über-Ich* (supereu, superego) –, o eu é, inicialmente, um eu corporal, projeção mental da superfície do corpo e representante das superfícies do aparelho mental. Suas funções de controle da motilidade e da percepção, prova da realidade, antecipação, ordenação temporal dos processos mentais, racionalização, defesa compulsiva contra reivindicações pulsionais etc. o ajudam a enfrentar os perigos do mundo externo e as exigências de realidade da libido, do id e dos imperativos do supereu.

Sede real da angústia, o eu é, por excelência, um mediador, na tentativa de disfarçar conflitos entre as distintas instâncias. Freud sublinha a impotência do eu diante das forças demoníacas do id, bem como a crueldade e a violência do supereu.

O ego é a sede real da angústia. [...] O que o ego teme do perigo externo e do libidinal não pode ser especificado; sabemos que o medo é de ser esmagado ou aniquilado, mas ele não pode ser analiticamente compreendido. (p. 74)

Num dos últimos trabalhos da segunda tópica, o texto *Inibições, sintomas e angústia* (1926/1996b), Freud aborda as inter-relações entre as divisões mentais, assunto exposto em *O ego e o id*, e enfatiza o tema da angústia, presente desde os primeiros trabalhos. Nessa importante obra, Freud assinala que vários perigos específicos e determinantes de angústia podem persistir lado a lado, em ação simultânea, em diferentes épocas da vida: o nascimento, a perda da mãe como objeto (até a primeira infância), a perda de um pênis (o perigo da castração, até a fase fálica), a perda do amor do objeto, a perda do amor do supereu (medo do supereu, até o período de latência).

* Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.

** Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.

Determinantes da angústia, o processo de nascimento e as futuras situações de perigo significam, em certo sentido, uma separação da mãe. A princípio, num sentido biológico; na sequência, como uma perda direta do objeto; depois, como uma perda do objeto incorrida indiretamente.

Neste escrito, a angústia corresponde à precipitação de algo do trauma, revivido como símbolo mnésico. Cabe aqui salientar que, apesar de acentuar o desaparecimento, em determinadas épocas, da maioria dos perigos, Freud afirma a incapacidade de proteção total em relação ao retorno da angústia traumática original: “O viajante surpreendido pela noite pode cantar alto no escuro para negar seus próprios temores; mas, apesar de tudo isso, não enxergará mais que um palmo adiante do nariz” (p. 118).

Não me cabe conceber nenhuma necessidade tão importante durante a infância de uma pessoa que a necessidade de sentir-se protegido por um pai.
Sigmund Freud

De início, cabe apresentar o Núcleo de Estudos da Saúde do Adolescente (Nesa), criado em 1974, um setor da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) responsável pela atenção integral à saúde de adolescentes na faixa etária de doze a dezoito anos, funcionando como unidade docente-assistencial nos níveis de atenção primária, secundária e terciária.

Ao longo dos anos, o Nesa consolidou uma equipe multidisciplinar, composta por médicos, enfermeiros, assistentes sociais, psicólogos, fonoaudiólogos, fisioterapeutas, nutricionistas, odontólogos, entre outros, além de primar por uma infraestrutura física adequada para a recepção de adolescentes e o treinamento dos alunos de graduação e pós-graduação que por lá circulam.

Em sua trajetória de meio século, o Nesa tornou-se centro de referência nacional e internacional de treinamento, consultoria, realização de pesquisas e trabalhos de extensão. Criado de acordo com os princípios do Sistema Único de Saúde (SUS), com modelo hierarquizado de atenção à saúde, o núcleo é referência nacional para a saúde de adolescentes.

Desde meu ingresso como psicóloga no Nesa, em 1995, por meio de concurso público, recebi, por meses intensos no Ambulatório de Psicologia e Psicanálise da referida instituição, Petra, uma adolescente de treze anos. O desejo de escrever sobre Petra deriva do fato de que atende-la foi – e é até hoje – um divisor de águas em meu trabalho enquanto psicanalista no Nesa.

Nos últimos anos, parte da atenção tem se voltado para as questões

de saúde relacionadas à violência, especialmente a enfrentada pelo segmento feminino, de menor incidência letal, mais velada e, muitas vezes, não identificada. Nos atendimentos das adolescentes no Nesa, os casos de mulheres vítimas de violência se apresentam de diversas formas, entre as quais: violência sexual, física, psíquica, perpetradas por parceiro e/ou família; impedimento de frequentar a escola; exploração em trabalho doméstico; etc.

Nosso trabalho multidisciplinar e interinstitucional foi realizado na região serrana do Rio de Janeiro, no atendimento a Petra, com histórico de abandono escolar, baixa renda familiar e constituição monoparental, convivendo apenas com o genitor, visto que a mãe a abandonou. Ressaltamos que o acompanhamento de Petra envolveu diversas instituições que compõem a rede de proteção integral ao público adolescente, com destaque para a Saúde Pública e o Conselho Tutelar.

As vulnerabilidades sociais enfrentadas pela adolescente extrapolavam a precariedade econômica e de acesso a bens e serviços. Sua condição de mulher jovem, subordinada ao abandono afetivo, ao machismo, à misoginia e à violência física e sexual, a conduziu a múltiplas brutalidades. Apesar das ações institucionais e multidisciplinares empenhadas em garantir acolhimento e proteção à adolescente, a marca do desmentido se impôs nas situações perpetradas.

Na traumatogênese do psicanalista Sándor Ferenczi, à qual recorreremos na exposição do caso Petra, o trauma só se torna desestruturante, uma “comoção psíquica”, no tempo do desmentido. Trata-se, portanto, do abandono de quem foi requisitado para autenticar, significar a violação por meio do reconhecimento da dor que se apoderou da criança/adolescente. No texto “Análise de crianças com adultos” (1931/2021a), Ferenczi revela que o pior do desmentido é a afirmação de que nada aconteceu, de que não houve sofrimento. É isso, sobretudo, que torna o trauma patogênico. Numa esclarecedora passagem de “Confusão de língua entre os adultos e a criança” (1933/2021b), o autor observa que o desmentido provoca uma identificação com o agressor:

As crianças sentem-se física e moralmente sem defesa, sua personalidade é ainda frágil demais para protestar, mesmo em pensamento, contra a força e a autoridade esmagadora dos adultos que as emudecem, podendo até fazê-las perder a consciência. Mas esse medo, quando atinge seu ponto culminante, obriga-as a submeter-se automaticamente à vontade do agressor, a adivinhar o menor de seus desejos, a obedecer esquecendo-se de si mesmas e a identificar-se totalmente com o agressor. (p. 117)

Considero fundamental o trabalho compartilhado no Nesa junto à assistente social na condução desse caso de considerável complexidade. Com Fernanda Graneiro, o encontro interdisciplinar produziu enfrentamento, atrito e ressonância. Nesse caso clínico, questões permanecem em aberto.

Quando Petra chegou ao Nesa para acompanhamento, carregava no corpo ainda em formação as marcas visíveis e invisíveis de muitas violações e violências a que fora submetida. Em consulta inicial, tive diante de mim uma adolescente de treze anos franzina, encolhida, silenciosa, e a seu lado, o que muito me chamou a atenção, uma mulher de quase cinquenta anos, vistosa, robusta, cabelos chamativamente pintados de louro, que repetia, num tom meloso e insistente, como tinha carinho e zelo por seus filhos de coração, e que estava cumprindo com responsabilidade as obrigações legais atribuídas a ela.

Na história de nossa adolescente há uma sucessão horripilante de fatos. Petra, aos doze anos,

é “dada” pelo pai como pagamento de uma dívida de jogo para o “ganhador da rodada”, que a leva para sua casa e, juntamente com o filho, a faz de escrava sexual da família. Pouco tempo depois, ela se vê grávida de um dos abusadores, que a devolvem ao pai, o qual não a aceita na condição de gestante. E assim Petra entra no sistema de proteção destinado a crianças e adolescentes em condição de vulnerabilidade.

O Estatuto da Criança e do Adolescente, Lei n. 8.069 (1990), quando promulgado, previu o acolhimento como medida protetiva para crianças e adolescentes em situação de vulnerabilidade, tanto em instituições quanto em famílias acolhedoras, medida que não deveria ultrapassar dezoito meses. No entanto, constatamos em muitas situações que o indivíduo entra ainda criança no acolhimento institucional e só sai ao completar a maioridade legal. A modalidade de acolhimento em famílias é preferencial e prioritária, além de indicada por diversos estudos ao redor do mundo, pois possibilita uma experiência mais individualizada e voltada às necessidades da pessoa acolhida, bem como o cotidiano de um ambiente familiar.

Em atendimento, Petra já era mãe de uma bebê saudável de poucos meses, que avistei algumas vezes no colo de sua “mãe de guarda” na sala de espera. Até hoje lembro com nitidez a minha estranha sensação de desconforto quando, muitíssimo envergonhada, cabeça baixa, silenciosa, Petra me apresentou a filha nos braços. Sem jeito e sem graça, ela parecia uma adolescente ainda criança, jogada abruptamente, sem entendimento, em “adulter” prematura. Havia ali como que uma aderência silenciosa ao sofrimento, a uma dor traumática, invisível, inaudível, inescrutável – uma perda irreparável.

Durante meses, ouvi relatos da rotina de minha paciente, dos tantos *bullyings* que sofreu na escola enquanto estava grávida, quando passou a esconder-se dos colegas nos intervalos das aulas. Também eram pautas as transformações angustiantes em seu corpo, os constantes olhares escrutinadores que a julgavam, a isolavam, a solidão do parto, que a faziam sentir-se verdadeiramente nua, sem socorro.

Com certa formalidade e distância, Petra falava nas consultas sem maiores dificuldades. De maneira curiosa, quando o assunto era sua vida em casa, a forma como ela e a filha viviam, o modo como eram tratadas na nova família, Petra economizava consideravelmente as palavras.

Minha paciente era sucinta quanto ao amamentar, aos cuidados com a filha, ao convívio com a mãe e os irmãos e às tarefas em casa. Suas histórias breves e enxutas davam a entender que, nesse terreno íntimo, em seu cotidiano, as coisas se passavam bem, sem grandes queixas, sem maiores detalhes.

Petra, breve, se dizia grata à mãe de guarda; sobre os irmãos, respondia em monossílabos. Um tanto maquinal, nas consultas, a adolescente parecia indicar no seu mundo mais próximo um sofrimento velado. Como já se observou na psicanálise, mesmo quando alguém tenta ocultar algo, sua linguagem corporal e seus gestos podem revelar mais do

que as palavras.¹

Minha paciente e sua bebê seguiam em acompanhamento num serviço de pediatria em Petrópolis. Em determinada consulta, sem a presença da mãe de guarda, a pediatra, que já percebia em Petra certo emagrecimento e outros sinais de descuido, realiza um exame físico na adolescente, o qual evidencia manchas roxas em seu corpo, que sugerem maus-tratos constantes.

Como já havia constatado, em consultas anteriores, certa hostilidade dirigida a Petra por sua

ciaríamos seu caso ao Conselho Tutelar.

Se antes Petra parecia querer ocultar seu sofrimento, ela passa então a contar-me com revolta e indignação as atrocidades a que era submetida. Os dias voltados sem trégua aos cuidados com a filha, a escravidão a um trabalho doméstico, as ausências na escola, os maus-tratos, a falta de afeto em geral. O que anteriormente encobriria, silenciara, despontava



Héctor Solari
Paisajes después de la batalla, 3
[Paisagens depois da batalha, 3] (2019),
pastel sobre papel, 50 x 64 cm

cuidadora, a médica pergunta à adolescente o motivo das lesões em seu corpo. Petra mantém-se constrangida e silenciosa. Em ligação telefônica, a pediatra me relata a consulta e frisa a urgência de denúncia ao Conselho Tutelar.

Logo após o telefonema, meus primeiros passos foram expor o caso à assistente social Fernanda Graneiro e relatar a Petra minha conversa com a pediatra de sua filha. Em consulta compartilhada, com tato, Fernanda e eu perguntamos à adolescente como ela se sentia diante do fato de que denun-

nesse momento com intensidade.

Ferenczi, norte nesta exposição, considera fundamental a disposição do analista para abrir-se, ser afetado, acolher o sofrimento do outro, dar-lhe testemunho. Ele convida o psicanalista a estar presente, com coragem, a implicar-se mais no processo analítico. Acolher Petra de modo afetuosamente, respeitar seu ritmo, “sentir com” ela num espaço de afetação mútua implicaram valer-me de Ferenczi na condução desse caso especialmente traumático. Nesse contexto de empatia, Petra pôde confiar: “A vítima se identifica com o agressor e repete o ato do agressor” (Ferenczi, 1933/2021b, p. 117).

Em constante contato telefônico com a pediatra, informamos que

1. Freud teria dito: “Nenhum ser humano é capaz de esconder um segredo. Se a boca se cala, falam as pontas dos dedos” – embora não haja uma fonte que confirme essa afirmação.

notificaríamos o Conselho Tutelar² acerca das violências vividas pela adolescente na sua convivência com a família acolhedora. Após o recebimento da notificação, um conselheiro entrou em contato com a instituição para maiores esclarecimentos. Realizamos uma reunião multidisciplinar e intersetorial, com a presença da médica petropolitana, e apresentamos os diversos elementos que compunham a história de múltiplas violências vividas pela adolescente, inclusive na casa da família acolhedora que devia cuidar de Petra e protegê-la.

O procedimento adotado pelo Conselho foi convocar a mãe de guarda e a adolescente para atendimento. Nessa oportunidade, Petra negou todas as situações de violência e maus-tratos vividos junto à família acolhedora. Mesmo diante das negativas da adolescente, o conselheiro tutelar, compreendendo a gravidade das violências e com base nas informações apresentadas pela equipe de saúde, solicita ao Juizado da Infância e da Adolescência que Petra e sua bebê sejam acolhidas por outra família habilitada e numa unidade de acolhimento.

Se é possível pensar o trauma psíquico como foco da atenção ferencziana, Eugênio Canesin Dal Molin, em sua exposição no Curso Preparatório para a 14ª Conferência Internacional Sándor Ferenczi (comunicação pessoal, 2 de setembro de 2023), apresenta-nos o conceito de trauma como constelações. Hoje, podemos considerar que quem diz Ferenczi, diz trauma.

Na elaboração de sua traumatogênese, Ferenczi vê como determinante o papel do meio externo na criação de experiências traumáticas. Os traumas não se soldam a um evento, não são inerentemente traumáticos, não têm realidade ontológica. O processo traumático é dinâmico e se insere num contexto de vários personagens capazes de se afetar mutuamente.

Na traumatogênese ferencziana, o trauma não se resume ao momento, e podemos pensar em dois tempos: primeiro, a intensidade insuportável do vivido; a seguir, uma desqualificação, um desmentido do que foi vivido. Em nosso caso, inicialmente, a venda de Petra pelo pai acarreta na paciente uma aniquilação do sentimento de si, uma incapacidade de agir, de pensar, de resistir. Num segundo momento, seu ponto mais agudo, o que Petra viveu foi invalidado por uma figura de confiança – no caso, a mãe de guarda.

Ao pensarmos em nosso caso à luz de Ferenczi, podemos dizer que o segundo adulto que não o agressor – no caso de Petra, a mãe de guarda – nega a realidade da adolescente, não reconhece o sofrimento gerado pelo primeiro choque. Em consequência do desmentido, Petra acaba por se adaptar à experiência abusiva, torna-se dócil, obediente, e identifica-se com sua cuidadora agressora. Impedida de narrar sua dor de modo a transformá-la, a adolescente não encontra outra alternativa senão fingir-se de morta. “Pensa-se nos frutos que ficam maduros e saborosos depressa demais, quando o bico de um pássaro os fere, e na maturidade apressada de um fruto bichado” (Ferenczi, 1933/2021b, p. 119)

Em sua ampliação teórico-clínica do trauma psíquico, Ferenczi considera a negação do sofrimento do outro fundamental no processo de criação do trauma. Dal Molin (2016) ressalta que é preciso alguém que valide, ao menos no início de nossa vida, as nossas experiências, para que acreditemos nelas como verdade.

Na clínica, mesmo após o desfecho do processo de formação do trauma, o analista pode ajudar o analisando a dar sentido ao trauma, a simbolizar, a validar algo da ordem do terror. No caso de Petra, buscamos condições para que ela pudesse falar, subjetivar-se diante do trauma.

2. Uma das atribuições do Conselho Tutelar, e portanto dos membros que o compõem, é atender crianças e adolescentes com direitos violados ou ameaçados. Além disso, o conselheiro tutelar é responsável por promover o encaminhamento de situações aos pais ou responsáveis, mediante termo de responsabilidade

A oposição entre psicologia individual e social ou das massas, que à primeira vista pode parecer muito significativa, perde boa parte de sua agudeza, muito de sua nitidez, se a examinamos mais atentamente.

No tempo atual, de mudança de paradigma da leitura de Ferenczi como um texto vivo, somos levados a pensar o desmentido no plano social. Sabemos que o sentimento de ter sido submetido a algo negativo pode marcar a memória de determinado grupo, a ponto de definir sua identidade coletiva.

Através de Ferenczi, trata-se hoje de apontar violências e toxicidades potencialmente presentes, em especial nas relações de assimetria. Face às diversas formas de adoecimento decorrentes dessas realidades, urge apontar as implicações subjetivas de todas as formas atuais de trauma e opressão.

O psicanalista Daniel Kupermann (2019) considera Ferenczi, nosso *enfant terrible*, um dos principais nomes na história da psicanálise do século XX. Sua ética do cuidado clínico, mais elástica, inclusiva e horizontalizada, acolhe dores individuais e coletivas, ao mesmo tempo que nos faz repensar nosso lugar no mundo.

A violência, enquanto fenômeno multicausal, atinge todos os grupos sociais, instituições e faixas etárias. No Brasil, tem alcançado índices significativos de óbito, constituindo, junto às razões externas, uma das suas principais causas. Quanto aos maus-tratos contra crianças e adolescentes, particularmente no caso da violência sexual, passaram a ser prioridade na agenda pública.

O Brasil, desde o período colonial, destinou crianças e adolescentes ditos “desvalidos”, “abandonados” e “em situação irregular” a um tratamento que primava pelo confinamento em orfanatos e reformatórios.

A partir de 1999, começa a ser construído um amplo Sistema de Garantia de Direitos da Criança e do Adolescente, com o objetivo de efetivar a proteção em todas as dimensões. Nesse contexto, iniciativas de acolhimento em família acolhedora começam a surgir, mas passam a ganhar força apenas em meados dos anos 2000.

É importante lembrarmos que, no período em que Petra foi “cuidada” por uma família acolhedora, tal política ainda estava sendo construída e não tinha as características atuais de um trabalho consolidado, no qual quem acolhe tem um suporte multidisciplinar.

Ao perder a confiança em si, Petra acabou, lamentavelmente, aderindo a uma fala em que não se reconhece – uma fala em que o não reconhecimento da narrativa de sofrimento de um sujeito em condição de vulnerabilidade implica o desmentido da sua experiência e do seu testemunho. Após desmentir o que anteriormente afirmara, ou seja, sua história traumática singular, Petra foi encaminhada para outra família acolhedora na região serrana do Rio de Janeiro. E assim perdemos Petra de vista. Não tivemos mais contato com a adolescente *menina*, que nos deixou em aberto tantas importantes questões.

Através do caso Petra, indagaremos agora: como falar em cidadania diante de um segmento populacional tão estigmatizado como os adolescentes e jovens das camadas pauperizadas da sociedade?

Desde a infância de graves perdas, em condições de extrema pobreza, sociabilidade violenta, uso e abuso de drogas por parte dos pais, poucos anos de escolarização, iniciação precoce da vida sexual, exploração de trabalho doméstico etc., Petra foi duramente agredida ao identificar-se com o agressor. Nesse caso, a naturalização da violência contribuiu para sua repetição, no futuro, pela própria adolescente.

Devido à condição de vulnerabilidade, medo, vergonha ou por considerarem praticamente impossível ultrapassar obstáculos em sua trajetória para obter assistência e proteção, muitos adolescentes – Petra aqui se inclui – ficam calados. Sabemos que o desconhecimento do fluxo da rede de proteção e o sentimento de solidão e impotência num ambiente de violência representam um risco real de abandono de tratamento e descrédito nas ações profissionais e institucionais.

É impossível falar de subjetividade – para nós, questão essencial – sem levar em conta o ator e seu protagonismo. No caso de Petra, a adolescente, enfim, aderiu a práticas de violência, de submissão. Não podemos deixar de afirmar que a escolha de um caminho, mesmo na encruzilhada, depende, é ônus do sujeito.

Insistamos em salientar a importância dos profissionais de saúde em sua articulação com a rede de proteção social e demais setores governamentais para a elaboração de estratégias de enfrentamento das situações de violência e promoção de saúde. O atendimento multiprofissional e intersetorial é fundamental nas situações de violência.

Considerar o adolescente um sujeito de responsabilidade e de direito implica não pedagogizar o tratamento, não medicalizar o sofrimento, não institucionalizar o cuidado. Trata-se de dar voz e escuta aos jovens, base de qualquer ação transformadora de nossas relações sociais, na construção de um projeto terapêutico eficaz. Se ainda estamos, atualmente, longe nesse processo, sabemos que o caminho existe. Apesar da ocorrência, desde os primórdios dos tempos, da exclusão marginalizante, encontramos hoje um conjunto de atitudes, individuais e coletivas, pessoais ou do Estado de Direito, voltadas para a ética do bem-estar dos sujeitos humanos.

Resumo

Através da psicanálise de Sigmund Freud e Sándor Ferenczi, em especial pela via do conceito ferencziano de desmentido, as autoras investigam o caso de Petra, uma adolescente atendida no Núcleo de Estudos da Saúde do Adolescente (Rio de Janeiro), com histórico traumático de vulnerabilidade social, violências sucessivas, psíquicas e físicas, abandono, abuso e perdas brutais, sem socorro. Diante da intensidade do insuportável, da oscilação da jovem entre subjetivar-se e aniquilar-se enquanto sujeito, as autoras pretendem interrogar, de modo interdisciplinar, os impasses e limites no caso Petra.

Palavras-chave: *Psicanálise, Trauma, Desmentido, Interdisciplina. Candidata a palavra-chave: Ferenczi, Sándor.*

Abstract

Based on the psychoanalysis of Sigmund Freud and Sándor Ferenczi, especially on the Ferenczian concept of denial, the authors investigate the case of Petra, an adolescent treated at the Center for Adolescent Health Studies (Rio de Janeiro), with a traumatic history of social vulnerability, successive psychic and physical violence, abandonment, abuse and brutal losses, without help. Fa-

ced with the intensity of the unbearable, the young woman's oscillation between subjectivizing herself and annihilating herself as a subject, the authors intend to interrogate, in an interdisciplinary way, the impasses and limits of Petra's case.

Keywords: *Psychoanalysis, Trauma, Denial, Interdiscipline. Candidate to keyword: Ferenczi, Sándor.*

Referências

Dal Molin, E. C. (2016). *O terceiro tempo do trauma: Freud, Ferenczi e o desenho de um conceito*. Fapesp; Perspectiva.

Ferenczi, S. (2021a). Análise de crianças com adultos. Em S. Ferenczi, *Obras completas* (A. Cabral, trad., vol. 4, pp. 79-96). Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1931)

Ferenczi, S. (2021b). Confusão de língua entre os adultos e a criança. Em S. Ferenczi, *Obras completas* (A. Cabral, trad., vol. 4, pp. 111-124). Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1933)

Freud, S. (1996a). O ego e o id. Em S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. 19, pp. 13-80). Imago. (Trabalho original publicado em 1923)

Freud, S. (1996b). Inibições, sintomas e ansiedade. Em S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. 20, pp. 107-210). Imago. (Trabalho original publicado em 1926)

Kupermann, D. (2019). *Por que Ferenczi?* Zagodoni.

Lei n. 8.069. (1990). <https://tinyurl.com/2yt6fvd4>

Recebido: 29/3/2025 – Aprovado: 14/7/2025

Perdas e reinvenções na história da psicanálise

Perdendo certezas

Nas últimas décadas, nós, analistas, fomos perdendo certezas que o *setting*, os padrões e a teoria da ortodoxia ditavam. Eram imposições, mas suas vozes nos davam a segurança para sustentar uma prática que tinha sido testada ao longo dos anos e que era indiscutível. Foi uma perda resultante de sucessivos confrontos com as pautas da contemporaneidade. Reviravoltas na história da sociedade, como a que o lacanismo atribui a um “declínio do Nome-do-Pai” ou que as ciências sociais relacionam a um eclipse do patriarcado. Mutações que confundem tanto os psicanalistas quanto os adversários da psicanálise, levando-os, às vezes, a concluir perdas exageradamente desproporcionais, como a de uma caducidade irreversível do complexo de Édipo.

O declínio da autoridade paterna já havia começado a se insinuar na época de Freud; não é difícil reconhecer isso em certas cenas da vida cotidiana em seus relatos de caso. E não foi necessário entrar no século XXI para que a psicanálise, em diferentes latitudes e pela voz de diferentes representantes, começasse a estudar explicitamente esse declínio, sem negligenciar a maneira como ele comprometia o quadro clássico do complexo de Édipo.

Pouco a pouco foi sendo deixada de lado a perspectiva binarista que as leituras mais didáticas e conservadoras do discurso freudiano haviam estabelecido. A revisão dessa ortodoxia deu lugar à invenção de várias contribuições, como as de algumas psicanalistas mulheres que Lacan soube levar em conta, como explicaremos mais adiante. Isso permitiu ir cedendo no que, até então, era considerado psicopatológico e concordar com as demandas dos feminismos, dos discursos de gênero e *queer*. Na abordagem analítica, os pacientes anteriormente diagnosticados como psicóticos ou perversos passaram a ser considerados neuróticos da diversidade sexual.

Embora nem tudo esteja perdido, não é menos verdade que, com o passar dos anos, a prescrição ou a incompletude dos manuais psicanalíticos clássicos foram se tornando evidentes. Para exemplificar, uma lembrança do fim da década de 1990. Na época, eu estava começando minha prática profissional numa equipe de psicopatologia de orientação psicanalítica clássica num hospital de doenças infecciosas; naquele momento, a aids ainda era uma epidemia mortal. Isso

fez com que eu me confrontasse, desde cedo, com pacientes hoje comumente conhecidos como sujeitos com dilemas de “identidade de gênero”. Entre os internados, encontrava com frequência uma população agora reunida sob o guarda-chuva LGBTQIA+. Naquele período, suas questões eram marginalizadas tanto pela sociedade quanto pela bibliografia com a qual eu estava me formando como psicanalista.

Na sala onde eram realizados os seminários clínicos, havia um “mapa” de distribuição da população de pacientes. No centro estavam os padres, cercados pelo setor dos homossexuais laicos; me explicaram que esses dois grupos estavam diminuindo porque tinham aprendido a se cuidar e que isso os distinguia do terceiro setor, em crescimento contínuo, proveniente das regiões mais marginais dos subúrbios.

Na pobreza extrema estavam os trans, em sua maioria em meio à prostituição ou à delinquência, porque esses eram os únicos tipos de trabalho que acabavam encontrando. Alguns tinham os corpos azulados pelas tatuagens, numa época em que o uso massivo dessas marcas ainda estava distante.

Logo fui abordada com insistência por um deles, que gostava de ser chamada de Claudia. Tinha 25 anos. Sua desenvoltura, cordialidade e senso de humor suspenderam qualquer reflexo meu de confirmar os diagnósticos nos quais, devido a minha formação, eu esperava classificá-la. Apesar de garantir que era uma mulher enjaulada num corpo de homem, ela não apresentava indícios de automatismo mental nem outras manifestações mais evidentes de psicose com certezas delirantes; também não se encaixava facilmente no retrato falado das perversões em *acting*.

Ao lidar com esse e outros casos semelhantes, o conhecimento de meus colegas mais velhos bem como do supervisor perdia o foco, e a resposta deles tomava o atalho de privilegiar as urgências do social. O subjetivo era eclipsado, e isso se devia, como vim a entender anos depois, ao vácuo teórico e técnico que esses casos revelavam.

Ainda estava sendo escrita e começando a circular a bibliografia que foi ganhando espaço com autoridade cada vez maior, não sem a resistência de vários de nossos professores e nossa própria incredulidade. A verdade é que naquela época estávamos em apuros, pois esses não eram pacientes que se apresentavam em seminários clínicos ou supervisões nas instituições psicanalíticas. Eram uma população invisível, intratável. A classificação de “não analisável” era a resposta que se ouvia. Claro, eram quadros que o analista em formação subentendia que não deveria escolher para suas supervisões didáticas.

Assim como em 1909, quando Freud foi aos Estados Unidos pela única vez com Jung e ao ver a Estátua da Liberdade comentou: “Eles não sabem que nós lhes trouxemos a peste”, a contemporaneidade trouxe duas pragas que abalaram a psicanálise: a aids, que impôs a pauta dos estudos de gênero, e a covid-19, que introduziu de forma dramática o atendimento virtual na psicanálise.

* Asociación Psicoanalítica Argentina, Buenos Aires, Argentina.

Por esses e outros encontros não menos inesperados com as reviravoltas da contemporaneidade, o curso da análise mais de uma vez perdeu sua bússola. Mudanças de época transformaram o como e através do que as relações com os outros são estabelecidas, seja pela nova tolerância à diversidade sexual, pela progressiva horizontalidade do tratamento nas relações hierárquicas ou pelos novos meios de comunicação virtual.

Agora mencionamos com cautela o diagnóstico de perversão; o contrato analítico se tornou menos exigente em termos de frequência, formalidade e uso do divã; as plataformas virtuais estão ganhando espaço, e o analista, para estar à altura de seu tempo, não deve ser um analfabeto digital. Mas não se trata de pura perda, e sim de mutação das práticas. Mudanças que, às vezes, podem ter parecido imprudentes no início e que se revelaram inofensivas. Por exemplo, nestas latitudes não era permitido tutear¹ numa análise, e agora isso não é questionado nem é motivo de preocupação. Da mesma forma, já há evidências suficientes de que a transferência também é produzida e sustentada na virtualidade, e que a neutralidade e a abstinência não se tornaram obsoletas, mas se apresentam de outras maneiras. O analista hoje está ali, na tela, às vezes como a coisa mais íntima e estável que o sujeito pode encontrar a seu redor.

Por outro lado, a vida atual implica, em muitos casos, sofrer de uma falta de lugar, ficar de fora das cenas do mundo, sejam elas presenciais ou virtuais. Nós, analistas, também não estamos imunes a isso, o que exige *settings*, padrões e bibliografia que estão em processo de produção. *Não é tanto que a ortodoxia tenha se perdido, mas sim que os novos tempos mostram falhas que ela deve e pode processar.*

Pois bem, não foi preciso esperar por nossos tempos para encontrar essa dialética da perda e da falta na prática e na teoria psicanalíticas. Quando olhamos para trás, vemos que as novidades de cada época muitas vezes abalaram a psicanálise, mas não é menos verdade que também ajudaram a produzi-la.

A psicanálise nunca foi uma só, nem esteve presente desde sempre

Tanto Freud quanto Melanie Klein, Karen Horney, Lacan, Bion, entre outros, compreenderam e se sentiram encorajados pelo fato de a psicanálise ser atravessada pelas contingências; eles souberam não recuar diante dos progressos e tragédias de sua época, e dialogar com os discursos e movimentos culturais emergentes.

Vejamos como algumas das contingências pelas quais passaram os fizeram perder as certezas iniciais e ganhar novos fundamentos para a doutrina, erguendo o que hoje consideramos sólidos pilares. Por exemplo, por volta de 1880, houve um grande debate sobre acidentes ferroviários em certos casos nos quais não era possível encontrar a lesão que justificasse os sintomas nem ter certeza de que se tratava de uma simulação. Isso acabou levando a uma nova conceituação da histeria, não mais reduzida apenas à feminilidade; a psicanálise, que estava em seus primórdios, foi estimulada a conceber um novo estatuto para a histeria e a articular a noção de trauma com a de angústia (Sanfelippo, 2018, pp. 35-88).

1. N. do T.: o uso de *tú* e *usted*, em espanhol, envolve graus de formalidade semelhantes aos que existem, no português brasileiro, entre *você* e *o senhor/a senhora*; assim, a ideia de tutear (tratar a pessoa por “tu”) remete a um registro mais informal.

Três décadas depois, o pensamento de Freud foi abalado pela epidemia que a Primeira Guerra Mundial desencadeou: as neuroses traumáticas de guerra. Não é preciso dizer que isso serviu para introduzir um *Além do princípio do prazer* (Freud, 1920/1990c) e revolucionar a metapsicologia na década de 1920. A primeira tópica, filha da *Belle Époque*, havia se limitado à eliminação do trauma de sedução a partir do retorno à consciência da lembrança recalcada; a guerra levou aos consultórios traumatizados que conservavam do golpe a consciência de uma lembrança extrema e esmagadoramente nítida.

Vemos Freud repensando ou pensando pela primeira vez sobre a centralidade da agressividade humana: como foi tão fácil convencer a população a ir aos *fronts* de batalha para matar seu semelhante? Por um lado, seria possível pensar nos efeitos sobre a subjetividade da época, do ideal e do supereu, mas ao mesmo tempo era a prova irrefutável da expressão da pulsão de morte. Freud escreveu “Considerações atuais sobre a guerra e a morte” em 1915, logo após o início da guerra; realizou trabalhos sociológicos como *O futuro de uma ilusão*, de 1927, e *O mal-estar na cultura*, de 1929; e se correspondeu com Einstein em *Por que a guerra?*, de 1932, diálogo promovido pela Liga das Nações. À pergunta sobre se há alguma maneira de poupar a humanidade dos estragos da guerra, ele responde:

O senhor se admira de como é fácil mover os homens para a guerra, e supõe que haja alguma coisa neles, uma pulsão de ódio e destruição [...]. Nós acreditamos na existência de semelhante pulsão, e nos últimos anos procuramos justamente estudar suas manifestações.² (Freud, 1933[1932]/1996, p. 183)

As mudanças na teoria e na prática de Melanie Klein foram igualmente perpassadas e pressionadas pela eclosão da guerra. Em 1939, no início da Segunda Guerra Mundial, canhoneiros e bombardeios ecoam em seus registros e relatórios de material clínico, como o conhecido caso Richard, paciente que começa sua análise aos dez anos de idade e cuja ansiedade, no contexto da guerra, o impossibilitou de frequentar a escola. Pode-se ver como a técnica foi marcada por intervenções em que cenas bélicas acabavam ligadas de alguma forma às interpretações:

A guerra mobilizara todas as suas ansiedades, e sentia-se particularmente amedrontado com os ataques aéreos e as

2. N. do T.: tradução de P. C. Souza (adaptada). A citação está na p. 426 de: Freud, S. (2010). Por que a guerra? Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 18, pp. 417-435). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1933[1932])

bombas. Acompanhava as notícias de perto e mostrava um grande interesse pelas alterações na situação da guerra, e essa preocupação apareceu recorrentemente ao longo da análise.³ (Klein, 1961/s.d., p. 7)

E ela continua, falando de si na terceira pessoa na transcrição de suas notas das sessões:

[Numa sessão] Richard estivera olhando para alguns dos desenhos anteriores [...]. Mrs K. perguntou-lhe o que pensava que significava. E, como Richard se mostrasse relutante em responder, Mrs K. interpretou que os quatro aviões britânicos poderiam representar a família. Richard ficou interessado e mostrou-se cooperativo. Disse que o bombardeiro alemão riscado, à direita, representava ele mesmo. Tornou-se, subitamente, inquieto, levantou-se e disse (após evidente luta interior) que tinha um segredo que não poderia contar para Mrs K. Mas, logo a seguir, contou: tinha sujado as calças na noite anterior, e a cozinheira as tinha lavado. Acrescentou, envergonhadamente, que isso dificilmente acontecia, mas, às vezes, achava que podia segurar seu cocô e acontecia que no final das contas não conseguia. Mrs K. interpretou que a lembrança do “segredo” ocorreu-lhe no momento em que reconheceu que no desenho ele era o bombardeiro alemão mau, e acrescentou que seu cocô era sentido como sendo as bombas. (p. 23)

E ela faz esta observação, na qual podemos ver como entrelaça isso com seus desenvolvimentos teóricos:

Seu medo de poder vir a bombardear a família com suas fezes pode ter sido a causa de ter sujado as calças na noite anterior, dessa maneira podia confessar seus medos, testar se seu cocô era perigoso, e livrar-se dessas fezes secretas que sentia conter em si. (p. 23)

A agressividade lacaniana: outro resultado teórico da Segunda Guerra Mundial

Se o espetáculo da Primeira Guerra Mundial levou Freud a escrever *Além do princípio do prazer* (1920/1990c), os acontecimentos da Segunda Guerra Mundial levaram Lacan a apresentar em Bruxelas, no 9º Congresso de Psicanalistas de Língua Francesa, em 1948, o relatório “A agressividade em psicanálise”. Ali ele afirma que a constituição do eu emerge da rivalidade imaginária com o semelhante. Um ano antes, ele tinha publicado “A psiquiatria inglesa e a guerra” (Lacan, 1947/2014b), sobre as práticas em grupo com os soldados dirigidas por Bion e as conversas que teve com Turquet, que havia participado do serviço de inteligência inglês, tudo isso em contraste com o que ele tinha visto, enquanto psiquiatra incorporado ao exército, acerca do estado subjetivo da oficialidade francesa. Vejamos como ele articulou essas diferenças com suas referidas impressões sobre o eclipse do patriarcado:

3. N. do T.: tradução de C. Bacchi. As citações dessa obra estão, respectivamente, nas pp. 20 e 75 de: Klein, M. (1994). Narrativa da análise de uma criança. Em M. Klein, *Obras completas de Melanie Klein* (vol. 4). Imago. (Trabalho original publicado em 1961)

Essa última experiência só me permitia ter acesso às amostras que tínhamos da inaptidão dos quadros superiores para a guerra por ouvir dizer. Indicarei apenas que ali encontrei, em escala coletiva, o efeito de degradação do tipo viril que havia relacionado com a decadência social da imago paterna numa publicação sobre a família, em 1938.⁴ (pp. 123-124)

O relatório também tenta conceituar como a propaganda de guerra usou a nova mídia de massa, especialmente na edição de imagens cinematográficas e televisivas. Lembremos que a primeira transmissão de televisão ao vivo aconteceu na abertura das Olimpíadas de Berlim, em 1936:

Por outro lado, o desenvolvimento que crescerá, neste século, dos meios de agir sobre o psiquismo, e o manejo concertado das imagens e paixões do qual já se fez uso com sucesso contra nosso julgamento, nossa resolução e nossa unidade moral, darão ensejo a novos abusos do poder. (pp. 131-132)

O acesso das mulheres ao mundo do trabalho e o aumento dos divórcios

Durante a Segunda Guerra Mundial, houve outros acontecimentos decisivos. Um deles foi o fato de as mulheres dos países em conflito terem assumido com sucesso papéis até então reservados aos homens, que estavam na linha de frente. Com o retorno da paz, esse movimento foi apenas parcialmente revertido, estabelecendo um precedente que acabaria por transformar o lugar da mulher na cultura ocidental.

Uma consequência do acesso das mulheres ao trabalho e ao salário foi a liberação das restrições que impediam a grande maioria das mulheres de questionar seus maridos e pensar em divórcio. A mencionada queda da imago paterna do século XIX encontrou seu golpe de misericórdia nessas circunstâncias.

Freud morreu no início da Segunda Guerra Mundial, mas a prática da psicanálise por mulheres não precisou esperar por suas consequências. Bem cedo, Freud incentivou a participação delas. Entre outras, Helene Deutsch, Margarete Hilferding, Hermine von Hug-Hellmuth, Jeanne Lampl-de Groot, Lou Andreas-Salomé, Erzsébet Révész, Beata Rank, Marianne Kris, Editha Sterba (Mühlleitner, 2000) e Marie Bonaparte. De seus seis filhos, foi Anna, a mais nova, que o sucedeu na direção do movimento.

4. N. do T.: tradução de V. Ribeiro. As citações dessa obra estão, respectivamente, nas pp. 117 e 125 de: Lacan, J. (2003). A psiquiatria inglesa e a guerra. Em J. Lacan, *Outros escritos* (pp. 106-126). Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1947)

O declínio do patriarcado e a metamorfose do Édipo na segunda metade do século XX

Não foi preciso esperar até o século XXI para que a psicanálise, em diferentes latitudes e pela voz de diferentes representantes, começasse a perceber a crise do patriarcado e a refletir sobre como isso comprometia a apresentação do complexo de Édipo. O declínio da autoridade paterna já havia começado a se insinuar na época de Freud; podemos reconhecer isso nas entrelinhas dos casos clínicos dos *Estudos sobre a histeria* (Freud & Breuer, 1893-1895/1992a), no caso Dora (Freud, 1905[1901]/1992b) ou na “Análise da fobia de um garoto de cinco anos” (Freud, 1909/1998). A rigidez da família do século XIX estava enfrentando problemas, ainda mais em cidades multi-culturais e multiétnicas como Viena, que, como Lacan observou, era um caldeirão com diversas estruturas familiares.

Melanie Klein lideraria o questionamento do relato clássico de Freud, levando suas origens mais para trás, ao postular um Édipo primitivo, no qual a figura da mãe é dominante. O triângulo edipiano perde sua solidez primordial; ele é precedido pela dualidade enigmática e aterrorizante do pré-edipiano.

Como bem observa Hanna Segal (1979/1985), para Klein, tanto o menino quanto a menina têm uma história de ligação pré-genital com a mãe. Ela descompleta a descrição freudiana da fase fálica postulando que a figura de uma mãe com pênis “é parte das fantasias em relação ao corpo da mãe, que conteria o pênis do pai incorporado nele” (p. 64). Klein não considera haver uma fase de “latência sexual” (p. 64) até alcançar a fase fálica freudiana, mas que, assim que acontece o desmame, “o corpo da mãe e o pênis do pai” (pp. 64-65) tornam-se de interesse imediato, entrando em “conflito edipiano ativo” (p. 65) pré-genital. O complexo de Édipo se desenvolverá “gradualmente” (p. 65) para uma forma mais genital. Por volta de 1932, Klein infere um supereu muito precoce, que ela considera “um precursor, mais que um herdeiro” (p. 65) do complexo de Édipo.

Isso permite que Lacan reconsidere o complexo de castração freudiano. Ao tomar nota das primeiras experiências do corpo fragmentado, desmembrado e não sexuado, apontado por Klein, ele pode avançar, em 1936, para sua primeira formulação do estádio do espelho. Ou seja, para uma origem bem anterior para o trauma da descoberta da diferença sexual anatômica e para um papel proeminente do pai.⁵

Paralelamente aos desenvolvimentos de Melanie Klein, duas discípulas diretas de Freud, Helene Deutsch e Karen Horney, foram incentivadas por ele a investigar um enigma que tinha proposto para si mesmo na década de 1920: o dos mistérios da sexualidade feminina. E seus avanços, que levaram a debates acalorados, também questionaram o relato consagrado do complexo de Édipo e sua relação com estruturas sociais específicas – sua universalidade foi posta em tela de juízo apelando-se a documentos antropológicos e à sociologia nascente.

Em 1925, Helene Deutsch publicou o primeiro livro psicanalítico dedicado expressamente à feminilidade, *Psychoanalyse der weiblichen Sexualfunktionen* [Psicanálise das funções sexuais da mulher]. Seguindo as diretrizes freudianas, ela as expande para as diferentes etapas pelas quais uma mulher passa em sua vida sexual, desde a sexualidade infantil até a menopausa, ou seja, lidando com o que, em sua opinião, era “a pouco apreciada libido feminina” (p. 16).

O livro foi muito bem recebido na época. Em 1926, Karen Horney fez uma resenha elogiosa a ele no *International Journal of Psychoanalysis*, embora já deixasse entrever o que seria, duas décadas depois, o alvo feroz de suas críticas. Sem a pretensão de entrar em confronto,

5. Para um maior desenvolvimento do tema, consultar Trotta (2024, pp. 103-111).

Horney inclui um parágrafo que antecipa a virada culturalista que ela acabaria adotando:

Além disso, há a questão de saber se as circunstâncias sociais de nosso tempo não são as responsáveis pela frequente ocorrência [da resolução do complexo de Édipo na menina] dessa forma distorcida [...]. Seria uma questão difícil de decidir, mas de qualquer forma estamos diante de um problema [de certas sociedades], e não de um fato [universal]. (p. 100)

Essa objeção tem origem em suas primeiras tentativas de pensar, à margem de Freud, num caminho alternativo para o acesso à feminilidade, sem passar pelo complexo de castração. Em sua perspectiva, esse objetivo seria alcançado, em vez disso, por meio de uma identificação direta da filha com a mãe. Horney não apenas se distanciou da inveja do pênis, mas chegou a propor, em 1926, a “inveja masculina da maternidade”. Ela atribui à cultura patriarcal a cegueira freudiana para sua proposta. A fim de fundamentá-la, apoia-se na sociologia de Georg Simmel, segundo o qual “toda a nossa civilização é uma civilização masculina” (Horney, 1926/1970), e quando emigra para os Estados Unidos, acrescenta propostas da antropologia recente. Em 1937, com sua obra *A personalidade neurótica do nosso tempo*, ela deixa completamente de lado a suposta universalidade do complexo de Édipo.

Como Helene Deutsch havia permanecido essencialmente fiel a Freud, o confronto com Horney foi inevitável e tornou-se ostensivo em debates acalorados entre 1944 e 1945. As respostas de Horney à posição menos inovadora de Deutsch ecoaram no feminismo de meados e do final do século XX. Betty Friedan, autora de *A mística feminina* (1963/2009), cofundadora e presidenta da Organização Nacional de Mulheres (NOW) nos Estados Unidos, deu início a uma crítica ao freudismo clássico que se estenderia até o século XXI. Assim, cresceu uma frente de oposição ao programa mais ortodoxo que o foi desconstruindo, a partir de críticas provenientes tanto de fora quanto de dentro da psicanálise.

Cabe uma menção especial à influência mútua entre os movimentos sociais e a psicanálise no âmbito francês, cujo momento mais marcante foi o seminário *Encore* [Mais, ainda], ministrado por Lacan em 1972-1973. Sua novidade foi a ideia de recorrer a uma lógica não aristotélica para explicar a diferença sexual. Seu produto foi a “sexuação”, que procurou explicar a complexidade humana na qual se distinguem sexo biológico, gênero cultural e gozo sexual. Diferentemente do modelo animal, em que para o macho o parceiro é uma fêmea,⁶ no ser falante não é assim que acontece, pode haver uma inadequação entre o

6. Em todo caso, deve-se considerar o que Maleval (2022) diz a esse respeito: “Trabalhos recentes em etologia levam a matizar a adequação sexual no reino animal, mostrando que os processos de ‘proximidade-distância’ e ‘semelhança-dessemelhança’ estão envolvidos na escolha do parceiro” (p. 112).

sexo psíquico e o anatômico: para os seres humanos, a “sexuação” é um fato do discurso, e aqui a anatomia não será o destino, como dizia Freud.⁷

Sua formulação coexistiu de maneira tensa com o chamado feminismo da diferença, que acusa o freudismo de ser androcêntrico, já que sua concepção do complexo de Édipo na mulher está subordinada a uma comparação invejosa com o homem, como se não houvesse o próprio da menina. Representantes dessa corrente são Luce Irigaray e o coletivo Livraria de Milão, com Luisa Muraro e Alessandra Bocchetti, inspiradas pela filosofia de Carla Lonzi.

No fim do século XX, Julia Kristeva (1998), que conhecia de perto os ensinamentos de Lacan, propõe uma feminilidade fluida e múltipla, que pode estar presente em qualquer sujeito. Ela questiona a existência de “um monismo fálico, o reconhecimento de um único sexo (o pênis), de um único símbolo para a atividade do pensamento (o falo)” (p. 31) e de uma única libido, “masculina”. Supõe que todo sujeito, independentemente da anatomia, é formado pelo que ela chama de “Kairós fálico”, “um encontro sutil e misterioso entre o pensamento e a sexualidade” (p. 32), que acontece na fase fálica e configura o destino do ser humano num ser falante e desejante. Para Kristeva, a lição de Lacan não é totalmente estranha a sua abordagem: a primazia fálica lacaniana atribui ao falo os valores de “aparência” e “evanescência”, que o posicionam como um lugar de falta, e é somente por essa razão que ele funcionaria no processo de identificação sexual.

Também num diálogo polêmico com a psicanálise, Luce Irigaray argumenta que as mulheres são sujeitos sexuais diferentes dos homens, em vez de assumirem posições num mundo supostamente neutro. Irigaray acredita que a ordem masculina, que a psicanálise teria privilegiado, não deixou espaço para que isso se expressasse. Ela se refere à diferença sexual como uma diferença no ser, não uma diferença na biologia: seria uma “questão de experiência”. Em sua opinião, seria necessário desenvolver uma centralidade no sujeito “mulher”, pensar seu corpo, seu ser, a partir de si mesma (Piedra Guillén, 2004). No livro *Je, tu, nous* [Eu, tu, nós] (Irigaray, 1992), ela propõe suscitar uma “mudança de época” (pp. 16-17), no sentido heideggeriano, marcada pelo advento de uma mudança *nas formas de habitar os lugares e os invólucros da identidade*.

A resposta de Lacan ao feminismo de sua época matizou a crítica a Freud. Em seu ponto de vista, os novos feminismos não tinham levado em conta que a travessia do Édipo não ignora, mas marca retroativamente, com a castração, todos os objetos anteriormente privilegiados: a demanda pelo seio é regulada, “castrada”, pelo capricho do Outro materno; as fezes, que são o objeto solicitado pela demanda do Outro, são até certo ponto um objeto governado, “castrado”, pelo controle voluntário da criança sobre seus esfíncteres (retenção ou expulsão precoce); por sua vez, o olhar e a voz são objetos “castrados” pelas contingências do encontro com o Outro. Essas intervenções sobre o passado fazem parte da revisão lacaniana das pulsões freudianas. É uma novidade que subverte e renova a cronologia, o chamado “desenvolvimento” da sexualidade humana e a função dos personagens e do repertório de ações do Édipo clássico.

Uma abordagem bem consciente das críticas feministas da época e quase profética das que estavam por vir, que o leitor encontrará numa bibliografia muito extensa que toma como ponto de partida os seminários ministrados a partir da década de 1970, onde as chamadas fórmulas da sexuação⁸ são seu ponto de maior interesse e complexidade.

A enigmática frase “a relação sexual não existe” é um sintagma com o qual Lacan nomeia a ausência de complementaridade sexual. O obstáculo a esse encontro já começa a ser delineado em 1958, no texto “A significação do falo”. Ali o complexo de castração freudiano não é deixado de lado, mas

recebe um novo tratamento: sublinha-se o caso relatado por Freud no artigo “O fetichismo” (1927/1990a), de um homem no qual a presença do fetiche se torna indispensável para concretizar a relação sexual. A função do fetiche é dissimular a castração, adquirindo assim, como Lacan especifica, a “significação do falo”. O objeto fetiche funciona como uma espécie de marco que assinala uma ausência; da mesma forma, ali onde a criança espera encontrar um pênis na mãe, ela inventa o falo como um véu para desmentir (*Verleugnung*) a presença de um vazio que é insuportável para ela.

Lacan destaca especialmente como o fetiche pode ser qualquer coisa. De modo algum precisa ser peniforme, pode ser “um brilho no nariz”: ele reina nesse lugar com a mesma arbitrariedade que a de qualquer significante; nem a rosa da botânica está no nome da rosa, nem no fetiche o pênis do anatomista. Ou seja, nos seres falantes, a sexualidade passa pela linguagem ou, mais precisamente, pelos caminhos do significante no inconsciente. Assim, Lacan se afasta do relato canônico que enfatiza a anedota da visão da diferença sexual anatômica.

O significante fálico foi questionado por certas críticas dos feminismos que entenderam essa invenção como equivalente à entronização do patriarcado, desconsiderando o que Lacan postulou em 1938 no texto “Os complexos familiares na formação do indivíduo”, posteriormente resgatando as contribuições de Claude Lévi-Strauss sobre as estruturas elementares do parentesco.⁹ Isso lhe permite pensar a organização edipiana a partir de lugares e funções que não dependem necessariamente dos progenitores biológicos. Aqueles que criticam o significante fálico como mais do mesmo não reconhecem o valor de invenção que as fórmulas de sexuação, que deixam para trás qualquer suposto binarismo, acabam alcançando. Para os psicanalistas educados numa versão simplificada das reviravoltas de Freud sobre a sexualidade, esse *aggiornamento* teórico foi uma perda incômoda das convicções esgrimidas até então e uma recepção irritante da complexidade manifesta da abordagem lacaniana.

Conclusões

A perda que as contingências históricas e culturais produziram na psicanálise, em todos os seus campos, no passado, continua até hoje, como diz Sara Cohen (2025): “As contingências são aquilo que intervém no pensamento – sem elas, talvez ele não fosse gerado – desde que lhes seja dado um lugar” (p. 127). O pensamento psicanalítico é um produto delas, suas invenções começam a partir daí. Por exemplo, a mutação na prática clínica decorrente do evento global da pandemia de 2020-2021, ao forçar a inclusão de sessões virtuais. Se no início parecia um arranjo emergencial, hoje, em 2025, sabemos que foi um golpe no dogma da

7. Para se aprofundar nesse tema, consultar Trotta (2024, pp. 222-226).

8. Para mais detalhes sobre isso, consultar Lacan (1972-1973/2008).

9. Para ampliar esse tema, consultar Lacan (1938/2014a).

presencialidade, que em grande parte não tem volta. Outro exemplo, que não surgiu de maneira tão repentina, foi a mudança nosográfica quanto ao que é ou não psicopatológico, imposta à opinião pública pelos estudos *queer* e pelas alterações na legislação sobre identidade de gênero nas últimas duas décadas. Agora estão chegando casos que antes escandalizavam e pareciam impossíveis de serem acomodados em nossos consultórios. Cirurgias, terapias hormonais e mudanças de nome são demandas atuais em relação às quais recebemos consultas que desafiam nosso conhecimento. Isso não significa que o mal-estar ou a instância da lei tenham desaparecido, mas que estão presentes com outros conteúdos.

A psicanálise nunca foi uma só, nem esteve presente desde sempre; as mudanças produzidas pela cultura continuarão a ter impacto em nossa doutrina e práxis, razão pela qual a formação do analista deve se instalar nessa dialética da perda e da invenção para que a psicanálise não permaneça no passado.

Resumo

O estado atual da psicanálise é marcado por uma crise de incerteza: a validade dos referenciais teóricos é questionada, as classificações nosográficas que se pensava serem perenes são postas em tela de juízo, e os dispositivos que eram considerados indiscutíveis foram amplamente substituídos. O que costumava ser chamado de ortodoxia parece estar em vias de extinção. A assimilação ou não dos conceitos de Lacan, dos estudos de gênero, da despatologização dos “perversos”, da análise e da supervisão virtual, entre outras novidades, vem agitando nossas águas. Mas seria ilusório acreditar que a história da psicanálise teve que esperar por este século para se encontrar na roda da perda e da inovação.

Palavras-chave: *Complexo de Édipo, Feminismo, Teoria.*

Abstract

The current state of psychoanalysis is marked by crises of uncertainty: the validity of theoretical references is questioned, nosographic classifications which were believed to be perennial are called into question and devices which were considered undisputed have been largely replaced. What was called orthodoxy seems to be dying out. Waters are being shaken by the deliberation of Lacan’s concepts, of gender studies, of the depathologization of the “perverts” and of analyses and virtual supervision, among other novelties. However, it would be an illusion to believe that the history of psychoanalysis should have waited for this century to find itself in the wheel of loss and innovation.

Keywords: *Oedipus complex, Feminism, Theory.*

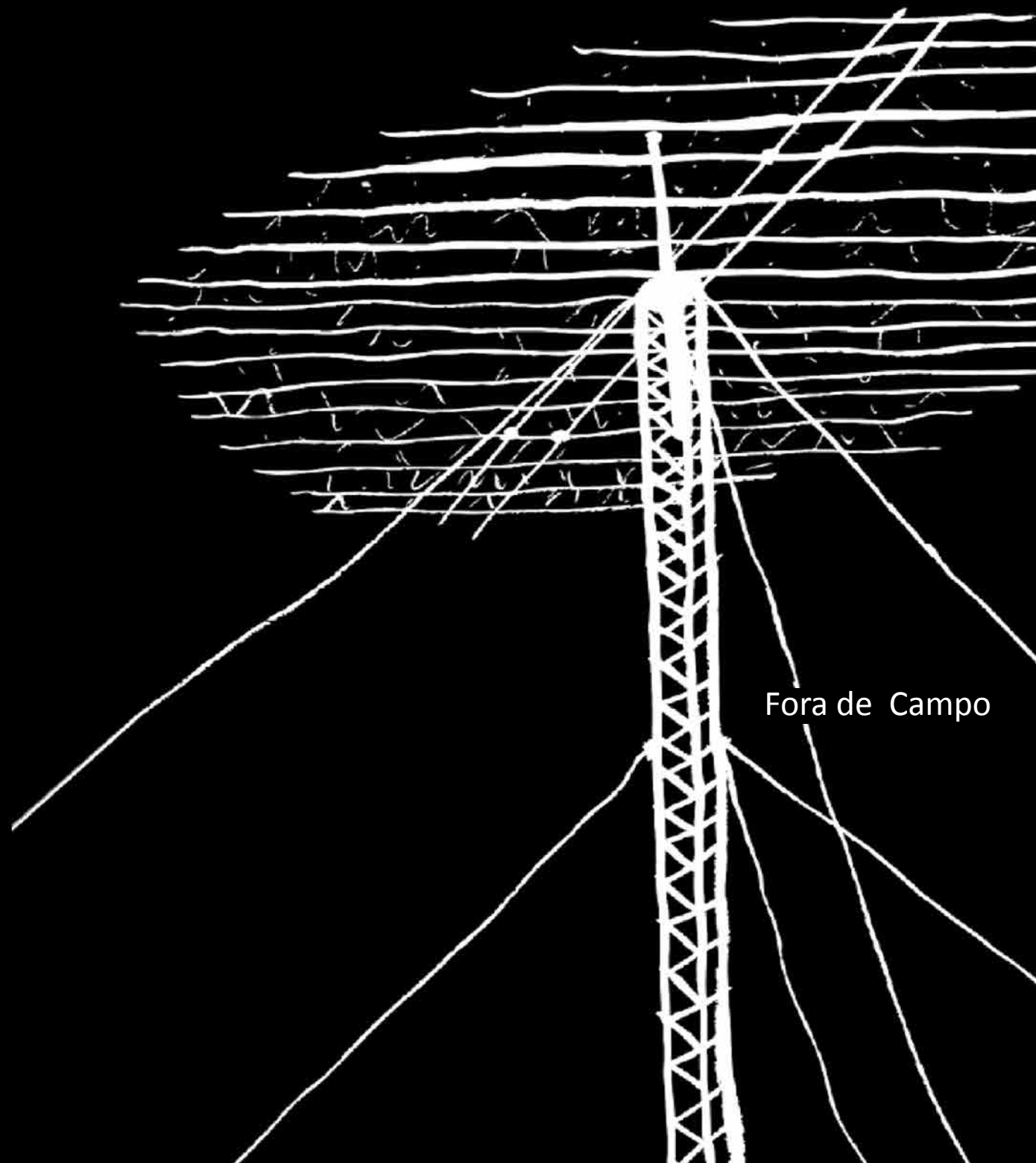
Referências

Cohen, S. (2025). *¿Qué harás con todo lo que duele? El dolor psíquico en nuestra época*. Paidós.
Deutsch, H. (1991). *Psychoanalysis of the sexual functions of women*. Karnac. (Trabalho original publicado em 1925)
Freud, S. (1990a). Fetichismo. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 21, pp. 149-151). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1927)
Freud, S. (1990b). El malestar en la cultura. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 21, pp. 59-140). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1929)
Freud, S. (1990c). Más allá del principio de placer. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 18, pp. 1-62). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1920)
Freud, S. (1990d). El porvenir de una ilusión. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 21, pp. 3-14). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1927)

Freud, S. & Breuer, J. (1992a). Estudios sobre la histeria. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 2). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1893-1895)
Freud, S. (1992b). Fragmento de análisis de un caso de histeria. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 7, pp. 3-107). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1905[1901])
Freud, S. (1996). ¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud). Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 22, pp. 179-198). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1933[1932])
Freud, S. (1998). Análisis de la fobia de un niño de cinco años. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 7, pp. 3-118). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1909)
Friedan, B. (2009). *La mística de la feminidad*. Cátedra. (Trabalho original publicado em 1963)
Horney, K. (1926). Book reviews: *Zur Psychologie der weiblichen Sexualfunktionen. (Neue Arbeiten zur arztlichen Psychoanalyse Nr. V.)*, by Dr. Helene Deutsch. (Internationaler Psychoanalytische Verlag, 1925). *The International Journal of Psychoanalysis*, 7(1-4), 92-100.
Horney, K. (1970). La huida de la feminidad. Em K. Horney, *Psicología femenina*. Psique. (Trabalho original publicado em 1926)
Horney, K. (1981). *La personalidad neurótica de nuestro tiempo* (L. Rosenthal, trad.). Paidós. (Trabalho original publicado em 1937)
Irigaray, L. (1992). *Yo, tú, nosotras*. Cátedra.
Lacan, J. (1987). La significación del falo. Em J. Lacan, *Escritos 2* (pp. 665-675). Siglo XXI. (Trabalho original publicado em 1958)
Lacan, J. (1988). La agresividad en psicoanálisis. Em J. Lacan, *Escritos 1*. Siglo XXI. (Trabalho original publicado em 1948)
Lacan, J. (2008). *El seminario de Jacques Lacan, libro 20: aún*. Paidós. (Trabalho original publicado em 1972-1973)
Lacan, J. (2014a). Los complejos familiares en la formación del individuo. Em J. Lacan, *Otros escritos* (pp. 33-96). Paidós. (Trabalho original publicado em 1938)
Lacan, J. (2014b). La psiquiatría inglesa y la guerra. Em J. Lacan, *Otros escritos* (pp. 113-133). Paidós. (Trabalho original publicado em 1947)
Klein, M. (s.d.). *Relato del psicoanálisis de un niño*. Psikolibro. <https://tinyurl.com/y5uf7hfh> (Trabalho original publicado em 1961)
Kristeva, J. (1998). Experiencing the phallus as extraneous, or women’s twofold Oedipus complex. *Parallax*, 4, 29-43.
Maleval, J.-C. (2022). *La forclusión del Nombre del Padre: el concepto y su clínica*. Paidós.
Mühlleitner, E. (2000). Las mujeres en el movimiento psicoanalítico: el caso de la Asociación Psicoanalítica Vienesa, 1902-1938. *Psyche*, 54, 642-668.
Piedra Guillén, N. (2004). Feminismo y posmodernidad: Luce Irigaray y el feminismo de la diferencia. *Praxis*, 57, 11-128.
Sanfelippo, L. (2018). *Trauma: un estudio histórico en torno a Sigmund Freud*. Miño y Dávila.
Segal, H. (1985). *Melanie Klein*. Alianza. (Trabalho original publicado em 1979)
Trotta, M. L. (2024). *El Edipo en cuestión: Freud, Lacan, el binarismo y su deconstrucción*. Letra Viva.

Recebido: 29/3/2025 – Aprovado: 1/7/2025

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte



Fora de Campo

Morte da mãe e criação do pai: inscrições psíquicas e sociais desde o mal-estar colonial**

O campo problemático em cena: Joaquim e os rastros da Mãe Totêmica

Joaquim nasceu em 1871, no ano da Lei do Ventre Livre.¹ Nasceu em meio à promessa de viver solto como um passarinho, pelos campos verdejantes de Minas Gerais – só que não! Na prática, a liberdade só poderia ser desfrutada quando alcançasse a vida adulta, aos 21 anos. Desde muito cedo, ele acompanhou a mãe na *plantation*,² na lavoura de café. Trabalho duro, escravizado, desenvolvido por horas a fio sob calor escaldante ou chuva intermitente. Ao lado da mãe, Joaquim sente a dor do seu lamento pelo útero da criação perdido. Lamento recitado em palavras cantadas que ecoavam pela *plantation*. Uma memória inscrita em sua existência que, aos 50 anos, transbordava em um copo de destilado que o acompanhava todo final de tarde, após o trabalho pesado na linha férrea.

Joaquim constituiu família, e os cinco filhos que vingaram nasceram após a Lei Áurea,³ mas isso não significa que não tenham vivenciado a dureza do trabalho escravizado, a chamada escravidão moderna. Um dos meninos de Joaquim, o Jair, migrou para o Rio Grande do Sul, buscando melhores condições de vida. Ele seguiu os passos do pai e foi trabalhar como ferroviário. Da mãe, restava a memória de uma mulher preta da cor da noite, cujos olhos amendoados eram habitados pelo mar salgado, que tocava diariamente seu rosto. Sempre teve vontade de perguntar: “Por que tanta água escorre de seus olhos,

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre, Porto Alegre, Brasil.

** Prêmio Sigmund Freud 2024.

1. Lei n. 2.040, de 28 de setembro de 1871, que declarou de condição livre os filhos de mulher escravizada nascidos desde a data dessa lei. No entanto, em seu art. 1º, determinava que as crianças deveriam ficar em poder ou sob a autoridade dos “senhores de suas mães”, que teriam a obrigação de “criá-los e tratá-los” até a idade de oito anos completos. Ao chegar à referida idade, o “senhor da mãe” tinha a opção de receber do Estado a indenização em dinheiro ou utilizar-se dos serviços da criança até a idade de 21 anos completos. Que liberdade foi essa? Dispositivo legal que legislava para quem?

2. Inspirada numa obra de Grada Kilomba, *Memórias da plantação* (2019), utilizo o termo *plantation* para marcar os efeitos do “sistema de exploração colonial utilizado entre os séculos XV e XIX, principalmente nas colônias europeias nas Américas, que consistia em quatro características principais: grandes latifúndios, monocultura, trabalho escravizado e exploração para a metrópole”, como observa a tradutora da referida obra, Jess Oliveira, a qual também aponta que a *plantation* “criava ainda uma estrutura social de dominação centrada na figura do proprietário de latifúndio, o senhor, que controlava tudo e todas/os ao seu redor” (p. 29, nota de rodapé).

3. Lei n. 3.353, de 13 de maio de 1888, que declarou extinta a escravidão no Brasil. No entanto, essa lei estabeleceu o fim da escravidão apenas do ponto de vista formal, haja vista que a população negra continua presa aos grilhões da exclusão e da violência racial, social, econômica e política.

mamãe?”. Mas nunca teve coragem. Com o processo de extinção da rede ferroviária no Rio Grande do Sul, Jair ficou desempregado, e aquilo que inicialmente era uma memória afetiva sobre seus encontros no boteco com o pai, virou rotina.

O filho de Jair, Ronaldo, assumiu os cuidados da mãe e dos irmãos pequenos após a morte trágica do pai – suicidou-se no poço artesiano de água potável da família. Ronaldo começou a trabalhar muito cedo no canteiro de obras... Isso mesmo: canteiro enquanto lugar do canto, do lamento inscrito na memória afetiva, na psique de pessoas negras, que atravessa gerações desde a *plantation*. A exemplo do pai e do avô, tinha no álcool a possibilidade de viajar além-mar ou simplesmente não pensar, apenas sentir o que não sabia nomear. Ronaldo não conseguiu passar dos 60 anos e deixou para o filho, João, um mar de perguntas sobre as histórias de dor, lamento e uso excessivo de álcool que percorreu e percorre gerações. João perguntava-se sobre a Mãe África, o útero genitor. Nascido na década de 1960, João superou a expectativa de vida de todos os homens da família. Ele mantém os passos do pai... É do canteiro de obras que sai o sustento da família. Mas também herdou o hábito da cachacinha ao final do expediente...

Este ensaio tem como objetivo problematizar a violência transatlântica que inscreve na vida psíquica de pessoas negras a morte da Mãe África, do grande útero genitor da humanidade, e inaugura a criação do Pai Totêmico colonizador. Como mote dessa conversação, parto da escuta psicanalítica de homens negros sobre o uso excessivo de álcool, enquanto sintoma do mal-estar colonial transmitido transgeracionalmente, a partir de memórias da *plantation*. Minhas reflexões se baseiam em *Totem e tabu* (1912-1913/2012), em que Freud assevera a importância do Pai como transmissor da lei e salienta sua função crucial na constituição da neurose. Desafio-me à torção do pensamento freudiano, trazendo à gira teórico-epistemológica a presença da Mãe Totêmica desde experiências amefricanas (Gonzalez, 1988/2018a) e nigerianas (Oyèwùmí, 2021b).

Ao pôr em discussão a amefricanidade, Lélia Gonzalez (1988/2018a) chega de mansinho e vai marcando, grifando, grafando a africanização das línguas (espanhol, inglês, francês e português) e das culturas do branco colonizador, que irá produzir efeitos sobre a formação histórico-cultural da América Latina e Caribe, ou seja, da Améfrica Ladina. Em sua lábia, de língua afiada, Lélia faz esplandecer que os ladino-amefricanos não são apenas as pessoas pretas e pardas, mas sim todos aqueles corpos-sujeitos que constituem esse território. Você consegue sentir, escutar, saborear sua ladino-amefricanidade? Que tal pensar-sentir a psicanálise desde essa experiência? É nessa esteira que assumo um compromisso ético-estético-poético-político de vivenciar a psicanálise desde uma cosmopercepção amefricana.

Quanto às experiências nigerianas, aqui discutidas ao passo de Oyèrónkẹ Oyèwùmí (2021a, 2021b), elas me ajudam a pensar-sentir o que éramos, o que fizemos de nós e o que podemos vir a ser, como nos ensina Jayro Pereira de Jesus.⁴ Não éramos negros! Fizemos-nos negros. Não éramos mulheres-fêmeas-mães genericadas! Fizemos-nos mulheres-mães desde a categoria gênero. Escutemos Oyèrónkẹ Oyèwùmí. Ela nos diz que as sociedades ocidentalizadas são pautadas pelo dimorfismo sexual do corpo humano, e o

4. Afro-teólogo das tradições de matriz africana no Brasil, ativista e militante do movimento social do Povo de Terreiro.

gênero é introduzido como o modo pelo qual a anatomia humana deve ser entendida no mundo social – e, acrescento, no mundo psíquico.

Ao discutir o complexo de Édipo nas meninas, Freud (1924/2023a) afirma que a diferença morfológica entre meninos e meninas “vai se expressar em distinções no desenvolvimento psíquico” (p. 252) e, ao produzir uma paródia da expressão de Napoleão “A política é o destino”, ele lança a máxima: “A anatomia é o destino” (p. 252). Da afirmativa, me desloco para a interrogação: a anatomia é o destino? Em que contexto? Em que sociedades? Em que culturas? Enquanto homem branco do seu tempo, Freud se utiliza de tal afirmativa para discorrer sobre os efeitos determinantes que as diferenças morfológicas dos ditos sexos biológicos exercem sobre os sujeitos. Por óbvio, tal afirmativa irá repercutir sobre as relações de gênero já estabelecidas pelo patriarcado nas sociedades ocidentalizadas, nas quais as categorias homem/macho e mulher/fêmea produzem no mundo social e psíquico relações hierárquicas e binárias, implicando privilégio de uma categoria e subordinação da outra, respectivamente (Oyèwùmí, 2021a).

Pensar a Mãe África como útero mítico da criação do mundo e da humanidade exige deslocamento, descentramento, transmutação da “cosmovisão generificada” para a “cosmopercepção não-generificada” (Oyèwùmí, 2021b). Nas sociedades ocidentalizadas, o termo *cosmovisão*, ao tentar “resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio do visual” (Oyèwùmí, 2021a, p. 29). Já o termo *cosmopercepção* é compreendido como um modo mais complexo e inclusivo de descrever a concepção de mundo de diferentes grupos culturais, que em suas relações “podem privilegiar sentidos que não sejam o visual ou, até mesmo, uma combinação de sentidos” (p. 29).

Portanto, sentir-pensar-perceber a Mãe não-generificada é fundamental para as reflexões e questionamentos aqui apresentados, dentre os quais destaco: de que modo a “psicologia dos povos da natureza”, como diz Freud em *Totem e tabu* (1912-1913/2012, p. 18), pode contribuir com a psicanálise contemporânea, desde epistemologias contra-hegemônicas? Quais os efeitos da morte da Mãe Totêmica na construção psíquica de homens negros, considerando a violência transatlântica? Em que medida a escuta e a (re)criação do útero do mundo, da Mãe Totêmica fundadora, pode (re)estabelecer inscrições psíquicas de um tempo memorável no presente?

Esses são alguns questionamentos que me convocam, movimentam e mobilizam para uma escrita ensaística. Todavia, não tenho a pretensão de respondê-los, em sua totalidade, nestas breves linhas. Talvez, produzir novos ou refutá-los.

Enquanto caminho tributário de uma experiência prévia de pesquisa em psicologia social, me atrevo a transmutar meu olhar-sentir a pesquisa em psicanálise, desde uma concepção de “ciência que parte de uma racionalidade não linear, forjada na complementaridade entre razão e emoção” (Alves *et al.*, 2023, p. 4), na permeabilidade entre realidade e ficção, poética e empiria. Dessa feita, poderia dizer que muitos elementos abordados neste manuscrito, “embora de natureza psicológica”, engendram “efeitos relativos às outras ciências” (Fanon, 1952/2008, p. 58). Assumo tensionar e torcer as noções hegemônicas de ciência e de método científico por meio da experiência poético-política encarnada, viva, implicada, sensível, na pesquisa em psicanálise, a partir da imprevisibilidade.

Em todas as ciências, o fazer pesquisa está permeado, transpassado, penetrado por uma parcela de arte. No caso da psicanálise, “a arte envolvida é predominantemente a literatura, a qual, muito antes de nós, soube apreender e revelar o contraditório

sentido da existência” humana (Herrmann, 2004, p. 25). Edson Sousa (2021) assinala que “Freud buscava abrigo na produção literária e artística para suas hipóteses conceituais” (p. 318).

Nas palavras de Freud (1908/2021c), no mundo poético “muitas coisas que não poderiam causar gozo como reais podem fazê-lo no jogo da fantasia e muitas moções que em si são desagradáveis podem se tornar para o ouvinte ou espectador do poeta fonte de prazer” (p. 54). Seria esse um caminho possível e prazeroso para pensar a pesquisa em psicanálise? Assim, para dar sangue, carne, osso, vísceras e existência psíquica para os personagens deste ensaio, lanço mão da ficção como modo de pôr em relevo a escrivência (Evaristo, 2016a; TV PUC-Rio, 2017), que marca tessituras de vozes e tecituras de histórias singulares, de homens negros, que podem ser agenciadas coletivamente.

A ficção possibilita-nos a criação de narrativas que, ao serem tecidas, fiadas, emaranhadas, nos ajudam a refletir e torcer conceitos que cantarolam uma psicanálise desde experiências amefricanas. Ao passo de Freud, que em *A interpretação dos sonhos* (1900/1996a) qualifica a psicanálise como “ficção teórica”, utilizo da ficcionalização de histórias ouvidas, sentidas, vividas, degustadas como importante estratégia de produção de conhecimento, desde a clínica psicanalítica.

Aposto, portanto, em um ensaio teórico, apoiado na clínica psicanalítica a partir de experiências amefricanas de quatro gerações de homens negros de uma mesma família, que têm no uso excessivo de álcool inscrições da violência transatlântica. Falo de pesquisa em psicanálise que tem como pressuposto a clínica, a pesquisa e a teoria. Nas palavras de Luiz Carlos Nogueira (2004), “esses três aspectos estão sempre juntos, quer dizer, eu não posso pensar em pesquisa psicanalítica a não ser na relação analítica” (p. 87).

Mãe Totêmica e o mal-estar colonial: a travessia de João

João está inquieto, sonhou com a bisavó. Acordou cedo, sentou-se em sua velha cadeira de balanço, carcomida pelo tempo... Começou a lembrar do sonho. Nele, conversava com a bisavó. João não sabia nada sobre ela, mas lembrava de uma história que atravessava o tempo: ela tinha lindos olhos amendoados recheados de mar, que diariamente inundava o seu rosto. E foi essa história que emergiu no sonho. Ele estava correndo por campos verdejantes nunca antes vistos ou sentidos. Uma leve brisa tocava seu rosto. Ele era criança e brincava de esconde-esconde com uma mulher preta da cor da noite. Ao final do cerro, ao sul de uma casa-grande, tinha um rio com outras tantas mulheres lavando roupas, que de tão alvas faziam doer os olhos mediante o reflexo do sol. Ao final da tarde, João e a bisavó voltavam para uma casinha simples cujos detalhes ele não conseguia distinguir muito bem. Mas algo lhe chamava a atenção: quando a imensidão da noite chegava, os olhos da bisavó começavam a marejar. E, por vezes, após a visita do Senhor – de pele alva como as roupas estendidas sobre as pedras na beira do rio –, o oceano salgado brotava de seus olhos, atravessando as maçãs de seu rosto. João lhe perguntava: “Bisa, de onde vem esse mar?”

Ele acordou assustado, e ao fundo Dona Ivone Lara (1981) respondia:

*Eu vim de lá, eu vim de lá pequenininho
Mas eu vim de lá pequenininho
Alguém me avisou
Pra pisar neste chão devagarinho
Alguém me avisou
Pra pisar neste chão devagarinho*

Ao som de sua sambista preferida, João também lembrava que não mais cantava no canteiro de obras. Ele afogava no copo de destilado não sabia o quê.

Para pensar a violência transatlântica que inscreve na vida psíquica de pessoas negras a morte da Mãe África e inaugura a criação do Pai Totêmico colonizador, parto do útero mítico fundador, a Mãe Totêmica, enquanto elemento estruturante de experiências amefricanas no Brasil. Mas desde que lugar proponho a Mãe Totêmica?

Para iniciar algumas reflexões, chamo para a gira teórica Oyèrónkẹ Oyèwùmí (2021b), que afirma: “Todos os humanos têm uma Ìyá [Mãe], todos nascemos de uma Ìyá, ninguém é maior, mais antigo ou mais velho que Ìyá. Quem procria é a fundadora da sociedade humana” (p. 25). Com base nessa afirmativa, tomo a metáfora do útero do mundo, a Mãe Terra, e a metáfora do útero da criação da humanidade, a Mãe África – considerando a cosmopercepção da matriz cultural africana –, enquanto elementos originários, fundadores de existências, que constroem e inscrevem em nossa psique o arcaico de uma feitura primordial de nossa humanidade. Um arcaico em meio ao mal-estar colonial que se transformará em totem: a Mãe Totêmica fundadora enquanto princípio de antiguidade, de senioridade, de quem veio primeiro.

A senioridade, para os povos iorubás, se refere à civilidade, à organização social que garante obediência à autoridade. Não se trata de privilégio na vida cotidiana, mas de responsabilidade com as relações no coletivo. Ela é relacional e situacional, haja vista que “ninguém está permanentemente em uma posição de uma idade maior ou menor”, ou seja, “tudo depende de quem está presente em qualquer situação” (Oyèwùmí, 2021a, p. 83). Em suas reflexões provocativas, Oyèwùmí frisa que, ao contrário do gênero, a senioridade é compreendida como parte dos relacionamentos, não estando fixada no corpo, nem em binarismos. Ela estrutura a hierarquia no interior de uma linhagem, que por sua vez não está atrelada às referências biológicas, mas associada à coletividade. A senioridade “é melhor compreendida como uma organização operando sob o princípio de que, quem for o primeiro a chegar, será o primeiro a ser servido” (p. 87). É importante destacar que, nas culturas iorubás, as pessoas mais antigas de uma linhagem “eram geralmente as Ìyá – as mães da linhagem” (p. 92).

Essa discussão é mais complexa do que está sendo apresentada aqui. No entanto, a intenção é trazer alguns elementos que contribuam para a reflexão e a percepção sobre o lugar da Mãe Totêmica fundadora, não-generificada, isto é, que não tem gênero e que não se inscreve social e psiquicamente, desde o biológico, numa linha direta: mãe-mulher-fêmea. A intenção é pensar-sentir as implicações do útero mítico enquanto elemento estruturante da ontogenia do ser e suas inscrições psíquicas, assim como da “sociogenia” (Fanon, 1952/2008) e suas inscrições sociais na contemporaneidade.

Frantz Fanon, ao discorrer sobre Freud e sua produção, observa que, através da psicanálise, ao reagir “contra a tendência constitucionista em psicologia do fim do século XIX” (p. 28), ele põe em cena a individualidade como elemento fundamental para pensar os processos de subjetivação. Em sua eloquência teórica fincada na experiência, Fanon nos faz mergulhar na afirmativa de que Freud “substituiu a tese filogenética pela perspectiva ontogenética”, entendendo esta como uma grande feitura; no entanto, enfatiza que “a alienação do negro não é apenas uma questão individual. Ao lado da filogenia e da ontogenia, há a sociogenia” (p. 28). Teria Freud esquecido, descuidado, desconsiderado a sociogenia?

Em vários momentos históricos de sua obra, Freud irá teorizar sobre o social, produzindo compreensões acerca da sociedade. *Totem e tabu* (1912-1913/2012) é considerado o marco nesse percurso freudiano em torno de conversações psicanalíticas a respeito do social, e produz efeitos sobre textos posteriores, que apresentam maior incidência metapsicológica. Em seus percursos analíticos embriagados pelo social, Freud escreve *Além do princípio de prazer* (1920/2021a), *Psicologia das massas e análise do Eu* (1921/2023c), *O mal-estar na cultura* (1930/2023b) e *Moisés e o monoteísmo* (1939/2018). Nesse último texto, ele nos convida a saborear a ideia de sobrevivência de traços mnêmicos na herança arcaica, pondo fim ao abismo produzido entre psicologia individual e psicologia das massas.

Convido você a pensar, desde a ontogenia e a sociogenia, sobre a autoridade da Mãe Totêmica fundadora, aquela cuja senioridade produziu marcas mnêmicas e efeitos psíquicos sobre a coletividade. Ao considerar a Mãe Totêmica em relação ao Pai Totêmico, cuja autoridade “introduzida no Eu forma aí o núcleo do Supereu, que toma emprestado do pai sua severidade, perpetua a sua proibição do incesto e assim assegura o Eu contra o retorno dos investimentos libidinais de objeto” (Freud, 1924/ 2023a, p. 251), interrogo: em que medida a Mãe Totêmica fundadora, originária, contribui para a constituição da psique? Estaria ela inscrita na memória inconsciente do vivido e transmitida entre gerações? Freud (1915/1996b), ainda nos primeiros anos de sua obra, ao problematizar a cultura e a civilização ocidental, afirma que “o ser humano está sujeito não só à pressão de seu ambiente cultural imediato, mas também à influência da história cultural de seus ancestrais” (p. 292).

Ancestrais? O que e quem é considerado um ancestral? Ao escutar da boca analítica de Freud a palavra *ancestral*, corri para conversar com Nei Lopes (2004), Marco Aurélio Luz (1983) e Flávio Pessoa de Barros (2003), e fui sentindo que se trata da fundadora ou fundador de uma família, de um território, de uma nação, cujas feitura se destacaram junto ao seu clã, à sua comunidade, ao seu grupo social, e que após o retorno à massa de origem, morte, continua influenciando e produzindo interferência no coletivo, devendo, portanto, ser lembrado e cultuado ao longo das gerações posteriores.

Roger Bastide (1968), ao perscrutar as civilizações negro-africanas em seus estudos, nos ensina que o ancestral pode retornar ao mundo dos vivos ao reencarnar-se em uma pessoa do grupo familiar de gerações mais novas – por exemplo, num bisneto. Ele faz referência à ideia de civilizações simbólicas, nas quais os mortos e os vivos constituem uma mesma comunidade. Em minha tese (Alves, 2012), a partir da narrativa de uma de minhas interlocutoras – a jovem Tomiwa, vivenciadora de uma comunidade tradicional de terreiro –, faço referência à influência do ancestral, direta ou indiretamente, através da transgeracionalidade, na subjetividade de seus descendentes. Nas palavras de Tomiwa:

Quando morre a mãe da gente, a gente vira um ser integral, a gente não é mais ligado a alguém. Ela me forçou a me pensar. Primeiro, eu me forcei a não caracterizar aquilo como perda, e sim como ganho. Acho que esse esforço de dizer que eu ganhei ela para mim é a grande sacada da história, e acho que ela me orienta até hoje. Toda vez que eu quero elaborar alguma coisa, ela vem muito forte. [...] Eu percebo isso como um norteamento da ancestralidade. Ela virou minha ancestral. A partir disso, ela me diz coisas. (p. 147)

O que essa mãe do presente, que se ancestraliza para Tomiwa, tem a ver com a Mãe Totêmica do tempo primordial? Convido-te a pensar a retomada do útero mítico fundador na construção civilizatória da humanidade, sobretudo das culturas ocidentalizadas, enquanto herança arcaica, garantindo a entrada do terceiro e a produção da diferença, mas também a entrada da senioridade enquanto experiência não-generificada da Mãe Totêmica, ou seja, da representação psíquica da experiência originária da criação do mundo e da humanidade – o germinário da terra, do útero. Para Freud (1939/2018), já no final de sua obra, a “herança arcaica do ser humano compreende não só predisposições, mas também conteúdos, traços mnêmicos de vivências das gerações antigas” (p. 76). Assim, a partir de suas reflexões, escuto a música da herança arcaica e sinto-percebo que ela não é forjada apenas pela filogenia, mas também pela ontogenia e sociogenia. Considerando essa tríade, estaria o Isso em relação com a Mãe Totêmica, assim como o Supereu em relação com o Pai Totêmico? Ou, ainda, considerando que o Supereu vem do Isso e que é herdeiro do complexo de Édipo, poderíamos pensar que Mãe Totêmica e Pai Totêmico viriam do Isso em conjunção com o Supereu?

Em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905/2016) – textos tributários da teoria psicanalítica –, Freud faz referência à função da mãe enquanto objeto primordial de satisfação sexual, desde o seio, e de investimento do bebê:

Para a criança, o trato com a pessoa que dela cuida é uma fonte contínua de excitação sexual e satisfação das zonas erógenas, ainda mais porque essa – que geralmente é a mãe – dedica-lhe sentimentos que se originam de sua própria vida sexual: acaricia, beija e embala a criança, claramente a toma como substituto de um objeto sexual completo. (p. 144)

Nessa relação de quem cuida com quem é cuidado – mãe-bebê –, Freud adverte para o fato de que o excesso de carinho pode ser prejudicial à criança, “por acelerar o amadurecimento sexual e também por ‘mimar’ a criança, tornando-a incapaz de, na vida futura, renunciar temporariamente ao amor ou satisfazer-se com uma medida menor dele” (p. 145). Nessa toada, ele enuncia a possibilidade de quem cuida transferir suas neuroses para a criança, “por caminhos mais diretos que o da hereditariedade” (p. 145).

Ainda no que tange ao lugar da mãe na formação psíquica do humano, Melanie Klein (1935/1996), em suas proposições psicanalíticas, evidencia os primeiros estágios da relação de objeto com a mãe e o questionamento sobre o lugar da mãe no mundo do bebê. A relação de objeto do bebê é produzida por um objeto parcial privilegiado: o seio da mãe. Na psicanálise kleiniana, os conceitos de mecanismos de introjeção e de projeção – pre-

sentes desde a vida psíquica em bebês – são fundamentais, haja vista que é por meio do mecanismo primordial de introjeção do objeto que se constrói a relação sujeito-objeto. Vale destacar que a relação entre introjeção e projeção irá possibilitar a criação do conceito de identificação projetiva, segundo o qual a diade analítica repete a relação primitiva do bebê com a mãe. O mecanismo de introjeção criará condições de possibilidade para a projeção do objeto frente às fantasias inconscientes de destruição e aniquilamento vivenciadas pelo sujeito. Klein vai inaugurar a ideia de bom e mau no mesmo objeto: seio bom, seio mau; enquanto um satisfaz e dá prazer, o outro frustra; o primeiro, relacionado ao mecanismo de introjeção, e o segundo, ao de projeção.

Será que Klein nos ajuda a pensar-sentir o princípio originário da senioridade, que forja a Mãe Totêmica, como elemento estruturante de construções psíquicas e sociais? Pensando, sentindo, saboreando a relação entre objeto bom e mau? Ao chamar Melanie Klein para a gira epistemológica, ela nos diz que a mãe também faz parte do Supereu, ao discutir a mãe boa/superprotetora e a mãe má/persecutória. Enquanto mulher branca do seu tempo, fico escutando o quanto Klein pode nos ajudar, em certa medida, a problematizar a fabulação contemporânea da mãe generificada presente nas sociedades ocidentocêntricas – mulher-fêmea-mãe. Fabulação construída, nessas sociedades, a partir da ideia de que a mãe deve procriar, amar e ser amada incondicionalmente por sua prole.

É possível me acompanhar nessas divagações psicanalíticas? Estaria eu flanando ou talvez à deriva por mares ainda não navegados, ao propor a Mãe Totêmica?

Convido Freud (1939/2018), novamente, para desenhar um arrimo, um anteparo, um batel, e talvez tocar os pés no chão. Em sua sapiência, Freud nos alerta dizendo que, quando falamos de herança arcaica, pensamos habitualmente apenas no Isso, de modo que “parecemos supor que no começo da vida individual ainda não se acha presente um Eu” (p. 178). Logo em seguida, ele nos faz lembrar que Isso e Eu são originalmente uma coisa só, de forma que considera plausível “que já se encontre estabelecido, para o Eu ainda não existente” (p. 178), que direcionamentos quanto ao desenvolvimento, tendências e reações ele exibirá mais tarde.

As peculiaridades psicológicas de famílias, raças e nações não admitem outra explicação, também na sua atitude ante a psicanálise. Mais ainda, a experiência analítica nos impôs a convicção de que até mesmo determinados conteúdos psíquicos, como o simbolismo, não têm outras fontes senão a transmissão hereditária, e várias investigações etnopsicológicas tornam plausível supor que há, na herança arcaica, ainda outros precipitados igualmente específicos deixados pela antiga evolução humana. (p. 178)

Em que medida podemos supor que inscrições primordiais do útero genitor da humanidade permanecem vivas desde o princípio originário da senioridade, enquanto elemento estruturante de construções psíquicas e sociais?

Talvez seja plausível pensar-sentir que, para pessoas negras que vivenciam cotidianamente o mal-estar colonial e as marcas da violência transatlântica, a herança arcaica do útero mítico fundador, da Mãe Totêmica, apresenta-se por rastros, resíduos mnêmicos de um tempo memorável, que na relação entre Isso e Eu pode transbordar ou permanecer inconsciente – para a vida ou para a morte. Escutemos o lamento inscrito na memória afetiva de João – personagem ficcionalizado neste ensaio –, que ecoa desde a violência da



Anamaria McCarthy
El lago [O lago] (2021), detalhe

plantation e se atualiza no canteiro de obras. Pode esse lamento encontrar refúgio em rastros da herança arcaica da Mãe Totêmica? Estaria essa matritopência primordial a serviço das possibilidades de elaboração do mal-estar colonial?

Quanto às pessoas brancas, o racismo por denegação descrito por Lélia Gonzalez (1980/2018b) deixa soterrada a herança arcaica da Mãe Totêmica, fazendo emergir, sobretudo, os traços mnêmicos do Pai Totêmico colonizador. Aimé Césaire, em *Discurso sobre o colonialismo* (1950/2020), vocifera em nossos sentidos uma crítica à civilização ocidental, aqui apresentada em três tempos: no primeiro, afirma que “uma civilização que se mostra incapaz de resolver os problemas que seu funcionamento provoca é uma civilização decadente”; no segundo, alerta que “uma civilização que opta por fechar os olhos para seus problemas mais cruciais é uma civilização doente”; e no terceiro, denuncia que “uma civilização que se esquia diante de seus princípios é uma civilização moribunda” (p. 9). Em meio a um contexto de vivenciar os efeitos da Segunda Guerra Mundial, Césaire problematiza o “pedantismo cristão, por ter elaborado as equações desonestas: *cristianismo* = *civilização*; *paganismo* = *selvageria*, das quais só poderiam resultar as abomináveis consequências colonialistas e racistas” (p. 11), cujas vítimas seriam pessoas negras, indígenas e amarelas. Mal-estar colonial que insiste e persiste nas entranhas das sociedades ocidentalizadas patriarcais desde o grande projeto da *plantation* – utilizado entre os séculos XV e XIX e atualizado no contemporâneo, seja no canteiro de obras ou no quarto de despejo.⁵

Nas sociedades ocidentalizadas patriarcais, o útero mítico do mundo, a potência da vida em comunidade, dá passagem ao falo, à instrumentalização e objetificação da existência. Ao discutir “o horror ao incesto”, Freud (1912-1913/2012), a partir da experiência de povos originários da Austrália e de diferentes regiões do continente africano, ficou intrigado com a proibição do incesto para além do que o mundo ocidentocêntrico branco compreende como família consanguínea. Nos povos originários observados, a proibição do incesto se estende à relação comunitária, de modo que a ideia de mãe, pai, irmãos e irmãs não se restringe à consanguinidade. Nas palavras de Freud:

Um homem chama de “pai” não apenas seu genitor, mas também qualquer outro homem que, conforme os estatutos da tribo, poderia ter desposado sua mãe e se tornado seu pai; chama de “mãe” qualquer outra mulher que, sem ferir as leis da tribo, poderia ser sua mãe; chama de “irmãos” e “irmãs” não só os filhos de seus pais verdadeiros, mas também os de todas as pessoas referidas que com ele mantêm relação parental no grupo, e assim por diante. (p. 36)

No que diz respeito às tradições de matriz africana no Brasil, a proibição ao incesto também está presente em âmbito comunitário. Ou seja, o Pai ou a Mãe da comunidade de terreiro (Bàbálórìṣà ou Ìyálórìṣà) estão proibidos de se relacionar sexualmente com suas/seus filhas/os míticas/os iniciadas/os na tradição. Trata-se de uma interdição que, ao ser transgredida, provoca importantes rupturas na coletividade. Da mesma forma, Pai e Mãe biológicos não podem iniciar na tradição de matriz africana filhas/os consanguíneas/os, isto é, não podem gestar miticamente sua prole biológica. Diante do Pai ou da Mãe da comu-

5. Fazendo alusão à obra de Carolina Maria de Jesus (1960/2014).

nidade de terreiro, todas as pessoas que a constituem são filhas/os e irmãos/os. Vejamos o que diz Baba Diba de Iyemonjá:⁶

Sobre as relações afetivas que ocorrem na comunidade de terreiro, eu sempre aprendi que esse é o espaço de nossas relações sociais; é o espaço em que a gente convive com as pessoas, onde vai despertando os interesses, os afetos, os vínculos. E quando os *omọ-òrí-ṣá* [filhas e filhos de santo] são solteiros, não há interdição, podem se relacionar tranquilamente. [...] Sobre as relações afetivas e de conjunção carnal de Bábálórìṣà ou Ìyálórìṣà com seus *omọ-òríṣá*, isso sim é uma interdição, pois os afetos não podem se misturar. Ou você é um orientador da comunidade e assume o papel de Pai ou Mãe do terreiro, ou você é namorado, amante. O Orí⁷ tem que estar pleno, transparente, para que se possa conduzir todos os ritos, todo o processo de cuidado ao longo da vida, da existência do *omọ-òríṣá*. E uma outra questão é o Pai ou a Mãe que iniciam na tradição de matriz africana o filho carnal, o filho biológico. Esse também é um impeditivo. [...] É importante que o próprio *omọ-òríṣá* possa escolher o útero mítico onde ele vai ser gestado a partir da cosmologia da matriz africana, na qual ele vai renascer enquanto filho de África. Ao escolher seu útero mítico, o *omọ-òríṣá* terá o seu Orí cuidado sem que afetos maternos e paternos possam interferir, já que a voz de comando da mãe ou do pai biológico não é a mesma voz de comando do Bábálórìṣà ou Ìyálórìṣà.

É importante destacar que a ideia de Pai e Mãe presente nas sociedades ocidentalizadas, inclusive nas comunidades negras e tradicionais amefricanas que resistiram e ainda resistem à violência colonial, parte de construtos generificados. Mesmo que a experiência matriarcal esteja viva em muitas comunidades negras em contexto brasileiro, a experiência patriarcal coabita esses territórios. Cheikh Anta Diop (1982/2014), a partir de estudo sobre a Antiguidade clássica, põe em discussão a ideia do “berço meridional confinado ao continente africano”, chegando à caracterização da família matriarcal e do Estado territorial; e do “berço nórdico confinado à Grécia e à Roma”, caracterizado pela família patriarcal e pela cidade-Estado (p. 173).

Quando olhamos para a contemporaneidade, o desafio é pensar a Mãe Totêmica fundadora não-generificada, desde sua senioridade, de modo a refletir sobre os efeitos de sua morte ou de sua existência na produção psíquica da humanidade. Afinal, a experiência matriarcal encontrou brechas, linhas de fuga para novas composições e existências, a partir da memória arcaica e da vivacidade das culturas africanas no Brasil.

Nessa perspectiva, aposto nas criações imprevisíveis, nos emaranhados forjados e (re)compostos desde os poderes da memória arcaica, das inscrições psíquicas, dos “pensamentos dos rastros/resíduos”, que Édouard Glissant (2005) vai chamar de crioulização do mundo. O autor salienta que a crioulização pressupõe a obrigatoria

equivalência em valor dos elementos culturais postos em presença uns dos outros, isto é, a crioulização refuta a hierarquização no encontro entre culturas. Criações, portanto, que têm na experiência matriarcal rastros/resíduos de um modo de existir em comunidade. Como afirma Leda Martins (2021), a “África engravida as Américas” (p. 45).

Mãe África foi invadida, colonizada, expropriada, sequestrada, estuprada e morta pelo branco colonizador. No entanto, a sua matripotência, enquanto útero genitor da humanidade, permaneceu viva, fazendo emergir a Mãe Totêmica fundadora – aquela que tem em seus princípios originários a senioridade como elemento estruturante de construções psíquicas e sociais. Suas inscrições são mantidas vivas nos rastros da filogenia, nas faíscas de imaginários da ontogenia e nos resíduos que agenciam a sociogenia, constituindo nossa existência ladino-amefricana e, sobretudo, nossa humanidade. A Mãe Totêmica é o que escapa na “cosmopoética do refúgio”, isto é, o que escapa na “ecologia dos sentidos e da imagine-ação” (Bona, 2020, p. 11), (re)estabelecendo inscrições psíquicas desde memórias primordiais.

Elucubrações finais: útero mítico fundador, Eu ideal e ideal de Eu

João chega ao Centro de Atenção Psicossocial Álcool e Drogas (Caps AD) para participar da oficina terapêutica com a educadora física e de um atendimento com a psicóloga. Homem negro, de cabelos e barba grisalhos, olhar cabisbaixo, corpo encurvado, que aos 61 anos aparenta ter quase 80. Lembro com nitidez do dia em que ele chegou ao Caps AD em uma cadeira de rodas, pois suas pernas não sustentavam mais aquele corpo franzino. No momento da chegada, foi direto para a desintoxicação.

Após um intenso período de cuidados clínicos, passou a frequentar oficinas, grupos e demais atendimentos oferecidos pelo serviço na modalidade intensiva. Em nossos encontros psicoterápicos, em grupo ou individualmente, ele contava as histórias do pai, do avô, do bisavô e, sobretudo, da bisavó. Nesses momentos de contação de memórias, ele mergulhava em um lamento que soava como música, a partir dos sambas que compunha com a turma do Carnaval. Sambista de primeira, era comum que os olhos d’água⁸ de sua bisavó estivessem emaranhados em suas composições. Através dessa figura ancestrática, sua bisa, que conhecera pelo poder da oralidade de quem veio antes, João perscrutava um sentido para permanecer vivo, para vir a ser, contrariando as estatísticas. Ele dizia: “O poder de um homem negro é permanecer vivo! Aprendi isso com as matriarcas da família, aquelas que são o esteio, o cume, o fundamento de qualquer família negra”.

Quando falava de si, os olhos d’água de sua bisa lhe tomavam a ponto de experimentar gotas de mar escorrerem pelo rosto. João começara a se permitir derramar-se. Mas, frequentemente, se questionava: pode um homem negro velho se derramar? O que minha bisa diria? Ela que foi violentada, estuprada pelo senhor da casa-grande e seus herdeiros de pele alva. Ela que sempre foi alvo da violência colonial e que, mesmo assim, nos en-

6. Entrevista realizada em setembro de 2023. Trata-se de uma liderança nacional da tradição de matriz africana Batuque, originária do Rio Grande do Sul.

7. Na língua iorubá, a palavra Orí, em tradução literal, significa “cabeça” (Beniste, 2019, p. 591). No entanto, apresenta uma complexidade na dinâmica civilizacional de matriz africana, estando associada ao nascimento, onde cada Orí existente no Ayé (mundo visível) é modelado no Orun (mundo invisível), constituindo “o dobre da existência individualizada de cada pessoa” (Santos, 2012, p. 234).

8. Referência ao livro *Olhos d’água* (2016b), de Conceição Evaristo.

sinou que nosso poder está na manutenção de nossa vida, nossa existência. E, por mais contraditório que possa parecer, o álcool me mantém vivo. Quando falo disso, lembro de uma música, popularizada por Clementina de Jesus (1982), que meu avô me ensinou, e ele aprendeu com o avô dele. É um cântico lindo, um vissungo, entoado pelas pessoas escravizadas durante o trabalho imposto pelo branco colonizador, nas regiões de mineração em Minas Gerais. O cântico narra a fuga de um menino, de um *muriquinho piquinino*, para o Quilombo do Dumbá. Com a sua coragem e o desejo de se manter vivo, ele se evade do trabalho escravizado com as benções e o lamento da matriarca, carregando consigo apenas uma trouxa de roupas sobre as costas. Ora eu me sinto esse menino, ora sinto que não sou, mas hei de ser, sobretudo na voz de minha mãe... Sinta, escute *muriquinho* na voz de Clementina!

*Muriquinho piquinino, muriquinho piquinino,
Parente de quiçamba na cacunda.*

*Purugunta aonde vai, purugunta aonde vai,
Ô parente, pro Quilombo do Dumbá.*

*Ê, chora, chora gongo, ê de vera, chora gongo chora,
Ê, chora, chora gongo, ê cambada, chora gongo chora.*

Pensar o uso excessivo de álcool como sintoma do mal-estar colonial é dar visibilidade e vociferar em bom tom o sofrimento vivenciado por homens negros que encontram no copo de destilado a rota de fuga possível para enfrentar as amarguras do ser negro em uma sociedade colonizada. Escutando Fanon (1952/2008) e João – personagem aqui ficcionalizado –, vou entendendo que é na zona do não-ser que está a possibilidade de vir a ser, e aqui destaco a importância das inscrições mnêmicas originárias do útero mítico fundador, da Mãe Totêmica.

Frantz Fanon enuncia que a zona do não-ser se constitui como “uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer” (p. 26). Pensar-sentir a Mãe Totêmica fundadora enquanto memória ancestral que vive em quem veio antes, em um tempo presente, é aqui compreendido como possibilidade de dar outros sentidos, produzir novas realidades a partir do mal-estar colonial; é construir outros processos identificatórios, que se distanciam e rompem com a dualidade das dimensões que, nas palavras de Fanon, constituem o sujeito negro: “Uma com seu semelhante e outra com o branco. Um negro comporta-se diferentemente com o branco e com outro negro. Não há dúvida de que esta cissiparidade é uma consequência direta da aventura colonial” (p. 33).

Aposto, desde a Mãe Totêmica fundadora, em identificações (re)criadas, (re)inventadas, atrevidas em um tempo que transita no passado-presente – o tempo espiralar de Leda Martins (2021) –, anunciando, no caso de João, a necessidade do homem negro de falar de si, olhar para si, (re)inventar a si, sentindo suas inscrições psíquicas de tempos memoráveis, muitas vezes incompreendidas pelo Outro branco e por ele próprio. Afinal, “falar é existir absolutamente para o outro” (Fanon, 1952/2008, p. 33).

A produção de novas realidades a partir da identificação com a Mãe Totêmica fundadora me faz pensar no narcisismo primário que irá constituir o Eu ideal – resultado do investimento parental –, bem como no narcisismo secundário e na emergência do ideal de Eu – influenciado por valores culturais (Freud, 1914/1996c). Penso na Mãe Totêmica como objeto de (re)estruturação da psique pelo caminho do processo identificatório, contribuindo com a formação do Eu ideal e do ideal de Eu desde um tempo passado-presente. Tomo a Mãe Totêmica como a forma arcaica e originária da relação libidinal, da mãe não-generificada, com o Eu e com o Outro.

Falo de uma identificação originária com o útero mítico da humanidade, que irá produzir investimentos em um universo civilizatório de matriz africana, compondo o Eu ideal e o ideal de Eu. Processo identificatório que tem a potência de produzir elaborações psíquicas sobre o mal-estar colonial, que historicamente transformou corpos-sujeitos não brancos no estranho, no infamiliar, no aterrorizante, fazendo referência ao texto “Das Unheimliche” (1919/2021b), de Freud.

Referências

- Alves, M. C. (2012). *Desde dentro: processos de produção de saúde em uma comunidade tradicional de terreiro de matriz africana* [tese de doutorado]. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- Alves, M. C., Sant’Anna Junior, A. & Izidoro-Pinto, C. M. (2023). Mulheres pretas da enfermagem: experiência atrevida em oralitura na covid-19. *Revista Estudos Feministas*, 31(1), e83154. <https://tinyurl.com/mryz83j4>
- Barros, J. F. P. (2003). *Na minha casa: preces aos orixás e ancestrais*. Pallas.
- Bastide, R. (1968). Religiões africanas e estruturas de civilização. *Afro-Ásia*, 6-7, 5-16. <https://tinyurl.com/3c6r6bm4>
- Beniste, J. (2019). *Dicionário yorubá-português*. Bertrand Brasil.
- Bona, D. T. (2020). *Cosmopoéticas do refúgio* (M. P. Duchiade, trad.). Cultura e Barbárie.
- Césaire, A. (2020). *Discurso sobre o colonialismo* (C. Willer, trad.). Veneta. (Trabalho original publicado em 1950)
- Diop, C. A. (2014). *A unidade cultural da África Negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na Antiguidade clássica* (S. Cunha Neto, trad.). Mulemba. (Trabalho original publicado em 1982)
- Evaristo, C. (2016a). *Insubmissas lágrimas de mulheres*. Malê.
- Evaristo, C. (2016b). *Olhos d’água*. Pallas; Fundação Biblioteca Nacional.
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas* (R. Silveira, trad.). Edufba. (Trabalho original publicado em 1952)
- Freud, S. (1996a). A interpretação dos sonhos. Em S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. 4-5). Imago. (Trabalho original publicado em 1900)
- Freud, S. (1996b). Reflexões para os tempos de guerra e morte. Em S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. 14, pp. 285-309). Imago. (Trabalho original publicado em 1915)

Freud, S. (1996c). Sobre o narcisismo: uma introdução. Em S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. 14, pp. 77-113). Imago. (Trabalho original publicado em 1914)

Freud, S. (2012). Totem e tabu. Em S. Freud, *Obras completas* (P. C. Souza, trad., vol. 11, pp. 13-244). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1912-1913)

Freud, S. (2016). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. Em S. Freud, *Obras completas* (P. C. Souza, trad., vol. 6, pp. 13-172). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1905)

Freud, S. (2018). Moisés e o monoteísmo. Em S. Freud, *Obras completas* (P. C. Souza, trad., vol. 19, pp. 13-188). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1939)

Freud, S. (2021a). *Além do princípio de prazer* (M. R. S. Moraes, trad.). Autêntica. (Trabalho original publicado em 1920)

Freud, S. (2021b). *O infamiliar* (P. Heliodoro & E. Chaves, trad.). Autêntica. (Trabalho original publicado em 1919)

Freud, S. (2021c). O poeta e o fantasiar. Em S. Freud, *Arte, literatura e os artistas* (E. Chaves, trad., pp. 53-68). Autêntica. (Trabalho original publicado em 1908)

Freud, S. (2023a). O declínio do complexo de Édipo. Em S. Freud, *Amor, sexualidade, feminilidade* (M. R. S. Moraes, trad., pp. 247-258). Autêntica. (Trabalho original publicado em 1924)

Freud, S. (2023b). O mal-estar na cultura. Em S. Freud, *Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos* (M. R. S. Moraes, trad., pp. 305-410). Autêntica. (Trabalho original publicado em 1930)

Freud, S. (2023c). Psicologia das massas e análise do Eu. Em S. Freud, *Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos* (M. R. S. Moraes, trad., pp. 137-232). Autêntica. (Trabalho original publicado em 1921)

Glissant, E. (2005). *Introdução a uma poética da diversidade* (E. C. A. Rocha, trad.). UFJF.

Gonzalez, L. (2018a). A categoria político-cultural da amefricanidade. Em L. Gonzalez, *Primavera para as rosas negras* (pp. 321-334). Filhos da África. (Trabalho original publicado em 1988)

Gonzalez, L. (2018b). Racismo e sexismo na cultura brasileira. Em L. Gonzalez, *Primavera para as rosas negras* (pp. 190-214). Filhos da África. (Trabalho original publicado em 1980)

Herrmann, F. (2004). Pesquisa psicanalítica. *Ciência e Cultura*, 56(4), 25-28. <https://tinyurl.com/52d6mv7m>

Jesus, C. (1982). Canto II [música]. Em *O canto dos escravos*. Eldorado.

Jesus, M. C. (2014). *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. Ática. (Trabalho original publicado em 1960)

Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: episódios do racismo cotidiano* (J. Oliveira, trad.). Cobogó.

Klein, M. (1996). Uma contribuição à psicogênese dos estados maniaco-depressivos. Em M. Klein, *Obras completas de Melanie Klein* (A. Cardoso, trad., vol. 1, pp. 301-329). Imago. (Trabalho original publicado em 1935)

Lara, D. I. (1981). Alguém me avisou [música]. Em *Sorriso negro*. Warner.

Lei n. 2.040. (1871). <https://tinyurl.com/ykbbxhv4>

Lei n. 3.353. (1888). <https://tinyurl.com/4b36btte>

Lopes, N. (2004). *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. Selo Negro.

Luz, M. A. (1983). *Cultura negra e ideologia de recálque*. Achiamé.

Martins, L. (2021). *Performance do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela*. Cobogó.

Nogueira, L. C. (2004). A pesquisa em psicanálise. *Psicologia USP*, 15(1-2), 83-106. <https://doi.org/cmbs52>

Oyèwùmí, O. (2021a). *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero* (W. F. Nascimento, trad.). Bazar do Tempo.

Oyèwùmí, O. (2021b). Matripotência: Ìyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas [Yorùbá]. Em M. C. Alves, A. P. M. Silva, R. S. R. Dias, P. P. Lampazzi & K. Portilho (org.), *Matripotência e mulheres Olúsó: memória ancestral e a enunciação de novos imaginários* (pp. 23-78). Rede Unida.

Santos, J. E. (2012). *Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Ègun na Bahia*. Vozes.

Sousa, E. L. A. (2021). Faróis e enigmas: arte e psicanálise à luz de Sigmund Freud. Em S. Freud, *Arte, literatura e os artistas* (E. Chaves, trad. pp. 317-331). Autêntica.

TV PUC-Rio. (2017, 16 de maio). *A “escrivência” na literatura feminina de Conceição Evaristo* [vídeo]. YouTube. <https://youtu.be/z8C5ONvDoU8>



O Estrangeiro

Perder o juízo ao escrever**

*Tenho certeza de que isso – esse silêncio das mãos
suspensas sobre as teclas – é escrever.*

*Todo romance é um processo contra si mesmo. “Escrever é sempre julgar a
si mesmo”, dizia Ibsen, “um empreendimento de demolição”. “Um autoexame”, dizia
Aleksandr Soljenítsin. Escrever é sair do autoengano, tentar e fracassar,
fazer as pazes consigo mesmo. É preciso aceitar estar morto para escrever.*

*Escrever é poder captar aquilo que, enquanto é, já não é. Quando estou pronta para
escrever novamente, sou como um soldado em posição de tiro, com o dedo indicador no gatilho.
A escrita aparece antes, como um antídoto, como morfina antes de ser ingerida.
O chamado estilo nada mais é do que evitar que a arma dispare na hora errada.
Ariana Harwicz, O ruído de uma época, 2023, pp. 148, 70 e 50*

O mal-entendido

Na verdade, há um mal-entendido, uma espécie de superstição ou pensamento equivocada, que consiste em supor que escrever é acrescentar algo ao mundo, é somar, é uma espécie de mais-valia, de acréscimo... Vejo uma colina, vejo uma paisagem, vejo uma criança, vejo uma mãe, vejo uma cena de violência e, então, a escrevo, acrescento algo ao mundo, descrevo algo. Acredito que esse é o primeiro erro da escrita. Em si mesma, a escrita é uma perda, primeiro porque é preciso se retirar da vida para escrever.

*Escrever, para mim, é sempre enterrar algo, fazer um luto, despedir-se.
A vida correndo para a escrita, a escrita correndo da vida.
Ariana Harwicz, Desertar, 2020, p. 36*

Eu sempre digo que há uma espécie de pêndulo, de dialética, de círculo polar entre a vida e a escrita, tão antigo quanto o mundo, e que é preciso se retirar da vida para escrever, e para escrever também é preciso ir à vida. Portanto, ir à vida para escrever, mas se retirar da vida para escrever, como fugir da escrita para ir à vida, e fugir da vida para ir à escrita. Nessa

fuga da vida há uma perda. Se eu me retiro da vida, não vivo esta tarde ensolarada, este pôr do sol, não jogo pingue-pongue, não saio à rua, não vou passear com as pessoas. Eu me retiro, me ausento, fujo, uma espécie de apagamento da vida para ir à vida da escrita, que é outro modo de ser, como que outra existência. Mas depois é preciso fugir da escrita para ir a esta espécie de campo de girassóis, esta espécie de campo enorme que é a vida. E aí há uma perda.

Além disso, acredito haver uma perda porque a escrita sempre teve a ver com roubar, afanar, roubar um substrato, roubar algo da vida para afaná-lo. Tenho de encontrar uma relação entre a escrita e a vida que não seja de cópia, de mimesis, de representação exata, que não seja uma espécie de cópia ruim. Penso nesses pintores que se sentam com um cavalete em lugares turísticos e enganam o turista fazendo uma cópia ruim da realidade, a que chamam de pintura. Eu não pinto o corpo que vejo diante de mim, não pinto essa anatomia; eu pinto outra coisa, e há uma perda nisso. Tenho de encontrar uma relação entre a escrita e a vida, que é sempre uma relação de perda, como a tradução. Traduzir é perder. E bem, escrever também é perder, e também a relação que se estabelece com a vida...

*Esta época lê mal porque lê a partir da identidade. [...]
Se você elimina a ambiguidade num artista, você o destrói.
Ariana Harwicz, O ruído de uma época, 2023, p. 14*

Também há um mal-entendido, hoje, pela tendência de ler do ponto de vista de romances documentais, como se os personagens fossem *alter egos* do narrador e o narrador do autor, como se o que um personagem diz fosse o que o autor pensa a respeito da vida, da política, do feminismo, da guerra no Oriente Médio. Na verdade, a relação entre o que se escreve e a vida é muito mais complexa, ou seja, não há representação, não há indicador direto, é tudo um desvio, é tudo uma evasão, e essa evasão também implica perda.

Recentemente, fui participar de um evento numa escola de ensino médio e numa universidade. Quando entrei, os jovens me perguntaram se eu tinha matado meus filhos, se meus pais tinham me abandonado, se eu era doente mental, se era esquizofrênica, se era bipolar... É preciso pensar por que esta época produz esse mal-entendido; se é algo estrutural do ser humano – o que não acredito que seja – ou se há, por um lado, algo no modo como a arte é interpretada, lida, pensada e, por outro, algo na relação com o referente, com o real, com a realidade de hoje, que permite que jovens de quinze a vinte anos perguntem a uma autora, da qual leram um romance, se ela é doente mental, se é esquizofrênica, se é bipolar... E isso apesar da minha tentativa de explicar a eles o que sempre digo quando me perguntam se sou uma mãe ruim, se tenho medo de uma represália de meus filhos no futuro, se temo sua reação quando lerem. Sempre digo a mesma coisa: é porque eu escrevi essa mãe que posso ser outra mãe. Isso está relacionado à destruição e à construção. É porque posso inventar, compor, escrever uma mãe que abandona o filho, ou uma mãe perversa, ou uma mãe que se pergunta se valeu a pena ter o filho ou que o sequestra, como em *Perder o juízo* [Harwicz, 2024], que posso ser outra... Porque eu a escrevo, posso ser outra.

É que este século renova, mais uma vez, a discussão sobre a relação entre a realidade e a arte, a relação entre a moral da vida e a moral da arte. Há uma espécie de buraco, uma falta, uma impossibilidade de entender a passagem ao ato da arte sem pensá-la como passagem ao ato da vida. Todas essas discussões antigas, políticas, são renovadas neste século.

* Escritora argentina, Pougny, França.

** N. da E.: este texto é o resultado de um diálogo com a autora.

Sinto que a escrita é um jogo de compensações. Compensação do real, do imaginário, compensação fantasmática. Agora, se a operação de escrever essa mãe não existe, bem, então eu vou substituí-la por ser essa mãe. A operação de destruição é fundamental. É preciso ter um grande espírito de destruição, inclusive um certo ódio e violência, para a operação da escrita – e é assim que eu compenso a violência na vida. Como se nem a sublimação nem o fantasmático fossem compreendidos.

Perder a linguagem

Haverá uma escrita do não escrito. Um dia ela virá. Uma escrita breve, sem gramática, uma escrita feita apenas de palavras. Palavras sem gramática de apoio. Perdidas. Ali, escritas. E depois abandonadas.
Ariana Harwicz, *O ruído de uma época*, 2023, p. 122

Escrever é destruição e perda, como dizíamos, porque a língua precisa ser destruída. Muitos escritores e poetas disseram isso de diferentes maneiras. Clarice Lispector afirma que escrever é fazer a palavra dizer o que a palavra não é – não o que a palavra é, mas o que a palavra não é. E aí, mais uma vez, há destruição da língua convencional, canonizada, que usamos para a comunicação.

Antes de escrever, para mim, tudo é destruição, toda palavra me parece caduca, as palavras se desfazem “na minha língua como cogumelos podres”. Fora da escrita, as palavras estão lobotomizadas. Mas ao escrever a linguagem se refaz, se reconfigura, renasce. Escrever um romance é escrever a história de uma vergonha. Por isso é sempre tão paradoxal escrever, porque se escreve a vergonha, mas é preciso perder o pudor. Escrever é ser um pária. Nunca tenho tanto medo de me olhar como quando estou escrevendo.
Ariana Harwicz, *O ruído de uma época*, 2023, p. 15

Destruição e perda, ou seja, é preciso aceitar essa destruição e essa perda. Ao pintar uma árvore que aí estava, Picasso dizia: por que vou pintar a árvore denotada? A árvore denotada já está aí. Se eu pintar, vou pintar a árvore conotada, a saber, a árvore que não existe, que não é, que não está. Novamente, a destruição do modelo original, do modelo árvore que temos diante de nós, e a perda, a perda para ganhar, para ganhar essa outra árvore que não existia e que, graças à pintura, existe. Assim também a destruição da língua, porque é preciso tentar ouvir outra língua, que não existe, e inventá-la. É por isso que Bakhtin dizia: tudo deve ser ressemantizado. Ou, numa versão romântica, Rimbaud dizia: o amor deve ser reinventado. Pois bem, o amor, a língua... Essa ressignificação, essa reinvenção, essa ressemantização... Não é possível ressemantizar algo sem matá-lo primeiro. De maneira muito mais escolar, nosso Cortázar dizia: aprender a gramática para quebrá-la, para destruí-la, é o ato básico, primário, sem o qual não há arte, que é quebrar, que é destruir... E sempre que eu me sento para escrever, sinto que tenho o espírito da destruição, isto é, escrevo para destruir, e obviamente há uma espécie de nascimento na destruição.



Morávamos no andar térreo de uma casa pequena. Então, nos dias de chuva, ficávamos vagando como três crianças entediadas. Minha mãe tinha que se virar para inventar brincadeiras divertidas, como desenhar caretas em sacos de papel para nos transformar em pequenos monstros.

Anamaria McCarthy
Máscaras (1958), Port Washington, Nova York

Escrever e escutar sem juízo

Sobre os personagens: a vítima e o agressor devem receber o mesmo respeito. Não se deve tomar uma posição a favor ou contra, o que seria impróprio – como um psicanalista de casal fazendo transferências com um dos dois. Nunca sabemos tudo sobre os personagens. Saber tudo sobre alguém é uma ideia perversa e lunática, que só megalomaniacos como Nicolae Ceaușescu ou Muammar Gaddafi poderiam ter, se eles se dedicassem à escrita. O personagem sempre guarda um mistério para si mesmo, porque também não sabe do

que é capaz. Os personagens são capazes de fazer coisas fora de sua moral e consciência. Ninguém, nem mesmo os personagens, é capaz de saber realmente do que é capaz. Quem acredita não ser capaz de matar, é porque ainda não esteve numa situação em que seria. Um personagem que matou não se reduz a ser um criminoso. Um personagem que é vítima de violência não se reduz a ser uma vítima. É preciso pensar os personagens contra si mesmos, negando a si mesmos como personagens, menos unos. Reduzir as contradições dos personagens não é apenas impossível, mas também antiliterário. Ainda assim, a literatura está repleta de antiliteratura, é claro. Ariana Harwicz, *O ruído de uma época*, 2023, p. 27

A escrita é sem julgamento. Sempre me parece haver um equívoco. É como se pensássemos que suspender a moralidade (como Rimbaud pedia: fazer uma espécie de suspensão da moral no ato de escrever) fosse um atributo, um tipo de bravura, de gesto contemporâneo, um tipo de bravata, de gesto corajoso diante do *establishment* ou do politicamente correto das ideologias da época. Não é assim que eu entendo. Vejo isso simplesmente como condição *sine qua non* do ato de escrever. É como se pensássemos que um cirurgião, quando faz exames de sangue e estudos antes de uma cirurgia, ou quando o anestesista aplica a anestesia, está fazendo um gesto heroico. É simplesmente a condição para abrir e operar um corpo. Bem, essa é a condição para acessar a escrita, para (falando em operação do cirurgião) entrar na operação da arte.

A operação da arte requer a suspensão da moralidade, mas insisto: não como atributo do autor, que seria corajoso ou que conseguiria confrontar a *doxa* da época. Assim, não posso nem imaginar um personagem, uma situação dramática, não posso pensar numa imagem geradora, ou seja, não posso entrar no processo perceptivo da arte, se não suspender a moralidade. O que os personagens são... são.

Gosto muito do paralelo com o espaço de suspensão do juízo numa análise. Ambos são regidos pelo desejo, pelo gozo. Também nessas duas esferas, a da psicanálise e a da escrita, a palavra tem outro valor, fora do valor mundano ou comunicacional da realidade. Uma palavra dita numa sessão é obviamente uma pedra que cai e tem outros sentidos, outros ruídos, outras associações do que uma pedra/palavra que cai num texto. Mas, em ambas as áreas, acredito que o dicionário é diferente, há uma conversão do dicionário clássico.

Falei antes dos dois horizontes, dos dois faróis que nos guiaram na reflexão sobre a escrita: a necessária destruição da língua e a perda, que são mais ou menos a mesma coisa, uma condição da outra. Mas agora temos a suspensão do juízo moral. Quando o psicanalista ouve um paciente se expressar, ele não o julga. Isso seria impróprio, seria impossível, seria contra a natureza da psicanálise, que é regida por outra coisa... Bem, o mesmo acontece na escrita. Não consigo nem pensar na possibilidade de julgar um personagem. Penso que isso seria condená-lo à morte. Se a escritora onipresente e onisciente, a narradora, julga os personagens, ela, na verdade, os intimida a não ser, ou seja, os intimida a não ser o que os personagens são, como se suprimisse o ser deles. Ela os desontologiza. O que o personagem é... é ontologicamente, e ele age de acordo com o que é. Então, ele pode matar uma vaca, resgatar um gatinho machucado no campo, subir numa árvore e se matar, fugir da polícia, trabalhar num orfanato. O personagem é governado por suas pulsões, seus desejos, suas vozes, seus medos, sua natureza, sua história, seus traumas, seu cérebro, e

não pelo que se diz a ele. O que eu tento fazer é sem moralidade, sem juízo. Quem escreve nunca é um juiz. O que eu faço é ouvir as partes, não há juízo.

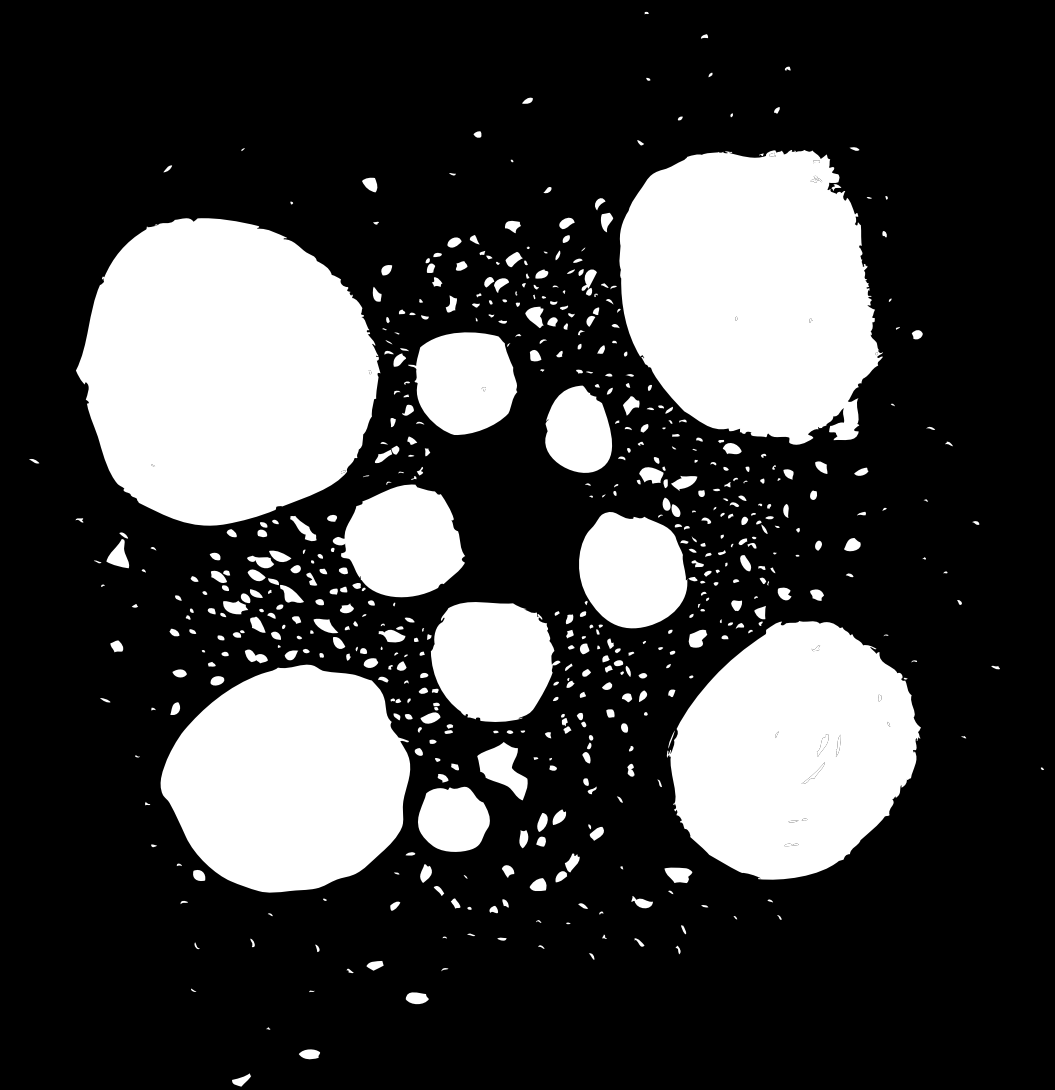
Quando escrevo, aceito tudo o que existe, vejo tudo, estou disposta a tudo. Não evito certos adjetivos, não censuro certas torções, basicamente porque não sou um juiz, não estou num tribunal correcional. Um romance não é uma audiência judicial. Não é uma sentença. Pensar moralmente os personagens é como se Beethoven tivesse censurado uma nota de sua sonata por excesso de sensualidade. Ariana Harwicz, *O ruído de uma época*, 2023, contracapa

Sou uma antropóloga e uma documentarista que observa e, nesse sentido, essa é também a condição para acessar a percepção, porque, saindo dos personagens, se eles matam, se estupram, se torturam, se sequestram, se vão embora com os filhos, se são maus ou bons pais, saindo disso, eu gostaria de falar simplesmente sobre a percepção de uma cerejeira, como Tchekhov, ou de um campo semeado. Isso também precisa ser observado e, para fazer isso, também é preciso entrar numa zona de percepção distinta da convencional.

Referências

- Harwicz, A. (2020). *Desertar*. Mardulce.
Harwicz, A. (2023). *El ruido de una época*. Gatopardo.
Harwicz, A. (2024). *Perder el juicio*. Anagrama.

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte



Vórtice:

Poder/Perder: o lugar do analista

Poder/Perder: o lugar do analista

*que paixões permanecem sobre os sólidos da pele,
e o que perdemos no ato de nomeá-las?*
Jorge Frisancho, “Metapoética 1”

*Você foi abismo, mar aberto.
Hoje me despeço. Deixo espaço
para outro mar aberto.
Para outro abismo.
Para outro sonho.*
Elina Wechsler, “Final de análisis”

Que lugar do analista propicia um processo analítico transformador? Para a seção **Vórtice** deste número, propomos o título *Poder/Perder* para pensar um lugar possível no impossível ofício que é analisar. Um lugar especial, decerto, que oscila entre uma posição de poder, outorgada por aqueles que supõem no analista um saber, e uma posição de perda no fim inapelável do vínculo artificial da transferência.

Nós, analistas, nos oferecemos ao jogo transferencial e o sustentamos. Sabemos que a transferência é indispensável para levar a análise adiante; sabemos da potência desse amor tão particular como forma de acessar o inconsciente rejeitado pelo paciente. Entretanto, também sabemos que essa demanda de amor está fadada ao fracasso. “É preciso cuidar para não nos afastarmos da transferência amorosa, não afugentá-la ou estragá-la para a paciente; e também abstermo-nos, de modo igualmen-

te firme, de corresponder a ela”¹, ressalta Freud (1915[1914]/1993, p. 169). Como analistas, frustramos a demanda de amor do analisante porque não temos nem o saber nem o objeto que ele procura em nós; em nossa prática, nos deparamos constantemente com a própria castração e, diante disso, temos de fazer um luto (Horenstein, 2014). Por outro lado, devemos nos abster de amar e, dessa maneira, oferecer ao analisante uma escuta livre de qualquer finalidade e expectativa, que lhe permita adentrar seu próprio caminho. Nesse sentido, a regra da abstinência se apoia nesse desejo maior que é o desejo do analista, um desejo indispensável para sustentar seu lugar diante dos impasses de uma análise e dos embates transferenciais.

Certamente, a demanda de amor não correspondida favorece a emergência das pulsões e o surgimento de paixões muito intensas (Nasio, 2009). Nesse momento mais doloroso da análise – mas também o mais fecundo –, somos induzidos a abandonar a função de intérpretes para assumir o lugar de objeto atribuído pelo paciente. Lacan (1960-1961/2021) assinala: “O analista deve se ausentar de todo ideal do analista” (p. 428). Nesse sentido, devemos renunciar à idealização e às tentações narcísicas para servir de suporte ao objeto que fomos convocados a encarnar. No entanto, o caráter evanescente e inconsistente desse objeto favorecerá que, posteriormente, o desejo se situe além dele.

1. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A citação está na p. 220 de: Freud, S. (2010). Observações sobre o amor de transferência. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 10, pp. 210-228). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1915[1914])

Poder perder paradoxalmente aumenta a eficácia da ação do analista. A renúncia de seu lugar no fim da análise deixa uma vacância oferecida ao desejo do analisante. Soltas as amarras transferenciais, o sujeito empreende uma viagem por novos mares, para onde quer que os ventos de seu próprio desejo o impulsionem.

Seguindo essa linha, abrimos a seção **Vórtice** *Poder/Perder: o lugar do analista* com o ensaio “Perder melhor”, em que Mariano Horenstein, entre referências literárias e psicanalíticas, nos lembra que a perda está “no cerne de toda análise e, portanto, é o âmago de nosso ofício”. Percorrendo noções como falta, castração e “vazio”, o autor propõe pensar a análise como uma “arte de perder”, que, longe de se confundir com a melancolia, nos permite viver.

Celso Gutfreind, por sua vez, no poético texto “Perder o analista ou um pente”, narra sua experiência diante da perda/morte de seu analista (didata?) e problematiza de que maneira isso vem ressignificar outras perdas, como a morte de um pai, ou dito de modo mais amplo, a castração, ao mesmo tempo que possibilita outras aberturas, como a arte e a escrita, tal como ocorreu com ele.

E o que acontece quando a pessoa do analista encontra o limite imposto pela vida e se depara com múltiplas perdas, como adoecer, envelhecer e estar diante da proximidade da morte? Maria Alice T. Baptista, membro do comitê Perspectivas Psicanalíticas sobre o Envelhecimento da Associação Psicanalítica Internacional (IPA), no trabalho “Quando a velhice bate à nossa porta: considerações sobre o envelhecimento do psicanalista”, compartilha e analisa dados de uma pesquisa realizada com psicanalistas com mais de 75 anos (pertencentes a diferentes regiões da IPA) e nos faz refletir sobre o tema, muitas vezes silenciado, do impacto do envelhecimento dos psicanalistas na clínica e na vida institucional.

Outro aspecto importante de *Poder/Perder* e do lugar do analista diz respeito a questões relacionadas aos usos e abusos do poder, à

alienação na formação psicanalítica e à endogamia institucional.

Nessa direção, Cecilia Rodríguez, em “Poder perder, perder poder, perder para poder”, começa seu texto fazendo um jogo com os significantes que dão título a este **Vórtice** para, a partir daí, pensar as problemáticas ligadas aos usos e abusos do poder nos diferentes eixos do tripé da transmissão analítica.

Serapio Marcato, por sua vez, no artigo “A endogamia institucional e a alienação nas instituições psicanalíticas”, explora o impacto do poder na formação analítica e mostra como as estruturas de poder alienantes limitam a diversidade de perspectivas teóricas e metodológicas, afetando a vitalidade do campo analítico.

Finalmente, encerramos o percurso deste **Vórtice** com o texto “Uma questão de (novos) limites?”, de Cristiane Mota Takata, que nos convida a pensar sobre os limites do campo psicanalítico e, em particular, dos modelos de formação, problematizando as expressões cotidianas de (re)produção de códigos sociais implícitos que constroem e reforçam identidades institucionais e práticas alienantes.

Referências

- Freud, S. (1993). Puntualizaciones sobre el amor de transferencia (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, 3). Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 12, pp. 159-174). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1915[1914])
- Frisancho, J. (2014). Metapoética 1. Em J. Frisancho, *La pérdida (y otros poemas)*. Paracaídas.
- Horenstein, M. (2014). Hacer presente la ausencia. *AnaquelPsi*, 1, 83-86.
- Lacan, J. (2021). El analista y su duelo. Em J. Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, libro 8: la transferencia* (pp. 427-440). Paidós. (Trabalho original publicado em 1960-1961)
- Nasio, J.-D. (2009). *Cómo trabaja un psicoanalista*. Paidós.
- Wechsler, E. (2017). Final de análisis. Em E. Wechsler & E. Kaplan, *Escenas freudianas*. Wolkowicz.

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

Perder melhor

*Aquilo cuja natureza desconhecemos
por completo costuma ser o que precisamos en-
contrar, e encontrá-lo é uma questão de se perder.*

R. Solnit, 2005

Só uma coisa importa: aprender a ser perdedor.

E. M. Cioran, 1973

Não gosto de me esconder no que eu escrevo. Portanto, se vou começar citando aquele que foi – veremos se o tempo verbal está correto – meu segundo analista, tenho de ser honesto e admitir que, se escolho uma frase dele para ordenar este texto, ainda estou lidando com sua perda. Uma perda previsível, inevitável, necessária para recuperar uma margem de liberdade transferencial ou, por que não, um novo impulso analítico em direção a algo que nunca se sabe de fato se é necessidade ou vício.

Ouvi esse analista, que eu não lia nem ouvia fora do espaço analítico, dizer uma frase fora desse espaço que me soou tão estranha ao jargão pretensioso e aos clichês da profissão que ela ainda me acompanha. Ele disse apenas, com essa franqueza que se permitem aqueles com muitos anos de prática, que nós, analistas, estamos acostumados a ser deixados.

Era um modo de aludir à perda, que está em jogo no cerne de toda análise e, portanto, é o âmago de nosso ofício. Para além da ideia

absurda de “alta”, ou do *quantum* de interminável nas análises que terminam, ou das discussões quanto a se deve ou não haver um fim de análise – tanto em sentido lógico quanto em sentido empírico –, ou dos impasses visíveis tanto no extravio da identificação com o analista quanto na eficácia improvável de um “passe” transformado em emblema identificatório, nós, analistas, somos os campeões da perda.

Em geral, todo relacionamento – amoroso, profissional, familiar – é uma promessa de continuidade, e quanto mais exigente e complexa for sua construção, maior será a promessa futura. Nós, por outro lado, nos dedicamos diariamente a relacionamentos em que, ao final do percurso, seremos abandonados como um resíduo. E assim o fazemos repetidas vezes, profissionalmente. Quem capitaliza o ato analítico é o analisante, não o analista, que se torna apenas um resto da operação analítica, dessa aventura que é uma análise, onde está em jogo a vida de um sujeito.

É claro que é a falta, a falha (tectônica, estrutural), que aparece por trás do que se perde... Acreditando que perdemos objetos, angustiando-nos por conta deles, encontramos na verdade lembretes de uma perda que nos antecede, que nos esperou no Outro – fazendo-nos existir como seres vivos – e que ao mesmo tempo nos lançou no mundo, fazendo-nos existir como sujeitos mais ou menos desvinculados desse Outro que nos foi – felizmente – impossível de preencher. Tal dinâ-

mica originária se repete potencialmente em cada geração, em cada relacionamento amoroso (e, portanto, em cada relacionamento analítico, apenas uma variante casta). E essa repetição nos adentra – a nós, analistas – na prática diária da perda.

Não se trata de aprender a perder como alguém que, desejando um triunfo esportivo, é capaz de aceitar a vitória do outro, sabendo que vitórias e derrotas são sempre circunstanciais. Trata-se de outra coisa, de aprender que no fundo estamos sempre lidando com derrotas. Derrotas porque acabaremos vencidos pelo tempo, pela morte, mas também derrotas porque o modo pelo qual a vida é capaz de sustentar a partida é através de um movimento, e não é à toa que os percursos de um navio são chamados de derrotas. Derrota como destino, mas também como viagem.

Para além dos questionamentos contemporâneos do Édipo, que na verdade são questionamentos de seu núcleo duro, do *Kerncomplex*, da Castração, há muito tempo esse nome deixou de refletir o que pretendemos mostrar. Sua ressonância originária – imaginemos como deve ter soado aos ouvidos contemporâneos de Freud ou Lacan apelar a essa imagem, que parece ter saído de um filme de *body horror* e se tornado um operador fundamental na psicanálise. Hoje, algo do tremor que imagino haver produzido naqueles ouvintes talvez tenha diminuído, tenha sido até banalizado ou reduzido em sua pregnância imaginária. É claro que suas implicações simbólicas e reais também podem ser restauradas, mas prefiro resgatar aqui a maneira como Pontalis, autor de um dicionário em que dissecou a Castração enquanto complexo, decide nomeá-la melhor, de modo mais simples, como *vazio*.

Quando falamos em perder, falamos de um vazio, de um vazio que nos precedeu no Outro, cuja carência hospitaleira nos permitiu entrar no mundo da linguagem. Falamos de um vazio que nos habita se tivermos tido a sorte de nos tornarmos sujeitos neuróticos, de um vazio que nenhuma ilusão transitória de o preencher

elimina por completo. Mais de um século de teorizações analíticas lutaram, e em algum momento naufragaram, para definir as bordas desse vazio resistente a qualquer nome e, ao mesmo tempo, força motriz de tudo o que fazemos, dentro e fora da análise. As bordas daquilo que Pierre Legendre chamou de abismo.

Quando falamos em perder, falamos de um luto necessário. Quando ouvi esse analista – circunstancialmente, o meu – falar do costume de perder, pensei em meus analisantes, naqueles que tinham me deixado, naqueles que me deixariam. Pensei na figura do analista como um anti-herói anacrônico, refratário aos estereótipos de sucesso que a cultura impõe, alguém que, de tanto perder, já nem se abala. E pensar assim o ofício, mais desprendido – a essa altura do campeonato – de qualquer ideal analítico, me deu pistas de como suportar essa perda com alguma nobreza.

Um analista precisa encarnar semblantes diariamente, num exercício cotidiano de perda. Uma perda dupla: primeiro ao emprestarmos o corpo à ilusão do saber suposto – não somos nós ali; depois ao sermos abandonados como um resto – também não somos nós ali. Isso sem mencionar as perdas do durante, quando nos dedicamos, várias horas por dia, a ser meros objetos de fantasmas alheios.

De um luto para outro. Assim se poderia definir uma análise bem conduzida, que contribua para se desprender dos objetos primários, da obscenidade incestuosa, para depois poder se desprender da ilusão de ser preenchido por qualquer outro ou de se tornar algo que preencha qualquer Outro. De um luto para outro, onde a disputa imaginária, o confronto armado que a palavra *luto*¹ também invoca, dá lugar ao encontro pacificador com aquilo que, ao se perder, capacita.

1. N. do T.: no original, *duelo*, termo que pode ser traduzido tanto por “luto” quanto por “duelo”. Pela proximidade entre “luto” e “lutar”, em português, o jogo de palavras do original não chega a se perder.

* Asociación Psicoanalítica de Córdoba, Córdoba, Argentina.

Perder o analista ou um pente

Agora penso em mim, lidando com a perda da qual falei inicialmente, e não com a dos analisantes que nos abandonam. Se consigo ir adiante, é porque tive a oportunidade de alguém ter feito esse luto antes, de esse analista que me escutou durante anos ter sido capaz de me perder. É a possibilidade de o Outro nos perder que nos capacita a viver e, ao mesmo tempo, permite que outros nos percam. A perda, a castração, os vazios, nas palavras de Pontalis, estão genealogicamente encadeados.

Uma análise está próxima do fim quando alguém é capaz de renunciar ao gozo secreto de ser o objeto que preenche o Outro. Isso remete automaticamente ao que antecedeu a identificação agalmática, quando nos tornamos a “joia” do outro – originário ou transferencial, dá na mesma –, um vácuo, uma falta, uma falha: o vazio.

Vale a pena lembrar uma técnica artesanal de produzir joias chamada *cera perdida*. Cria-se um modelo em cera, envolvendo-o num molde de material refratário. A cera é então derretida e, a partir do vácuo produzido dentro do molde, derrama-se o metal precioso para reproduzir o objeto perdido em seus detalhes. A análise opera no sentido inverso: desfaz objetos preciosos restaurando o vazio original a partir do qual foram moldados. Assim, privilegia a falta mais que o objeto que a preenche, a dádiva do que não se tem – visível tanto em práticas coletivas identificadas pelos antropólogos quanto no amor –, e nesse sentido se torna uma arte de perder.

Uma arte de perder que não deve ser confundida com qualquer melancolia, pois vai na direção contrária. Enquanto se preserva da identificação mortífera com o perdido, ela se ampara no entusiasmo de um horizonte menos limitado por ideais e ilusões, menos “crente”.

Ao tratar do fracasso, Beckett (1983) cunhou uma frase lapidar: “Fail. Fail again. Fail better” – “Fracasse. Fracasse de novo. Fracasse melhor”, que também poderia ser traduzida assim: “Falhe. Falhe de novo. Falhe melhor”. Num excesso que espero ser justificado,

eu poderia parafraseá-la. Se a psicanálise, enquanto profissão impossível, sem dúvida tem certa afinidade com o fracasso, ela também não deve ser romantizada, porque, se alguém empreende essa aventura, essa viagem ao inesperado que uma boa análise deveria ser, não é para afundar na lama, mas para sair dela. Como o inconsciente é um alvo mutável, sempre falhamos em nossa interpretação, mesmo que tentemos falhar melhor a cada vez. Se há, porém, um modo de escrever o *dictum* de uma análise, escrito nas entrelinhas após o convite do analista para falar, em sua hospitalidade confiante de que algo surgirá ali, mesmo sem saber muito bem o quê, é uma proposta opaca e talvez não totalmente confessável: *Perca. Perca de novo. Perca melhor.*

Referências

- Beckett, S. (1983). *Worstward Ho*. John Calder.
- Cioran, E. M. (1981). *Del inconveniente de haber nacido*. Taurus. (Trabalho original publicado em 1973)
- Pauls, A. (2022). *Fallar otra vez*. Gris Tormenta.
- Pontalis, J.-B. (2016). *Al margen de las noches*. Paidós. (Trabalho original publicado em 2010)
- Soler, C. (2007). *¿Qué se espera del psicoanálisis y del psicoanalista?* Letra Viva.
- Solnit, R. (2020). *Una guía sobre el arte de perderse*. Capitán Swing. (Trabalho original publicado em 2005)

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

Faz cinco anos, eu perdi o meu analista didata. Digo isso como se uma perda se medisse em números, e sei que não. Ou como se um analista pudesse ser didata. O meu analista didata não didata riria dessa frase inaugural, e não acho que seja o meu superego que o reencarna agora. Acho que ele riria de verdade, do fundo da parte mais autêntica do seu próprio ego.

Quando procurei o Júlio Campos, eu disse que desejava fazer uma análise didática. Eu voltava de um doutorado em psicanálise na França. Eu já havia me analisado e era um psiquiatra de orientação analítica. Faltava somente a “formação”. Por isso eu o procurava. Ele me ouviu atentamente e disse que não poderia me atender.

Achei estranho, surpreendente até, e ele me explicou que não podia, pois não era capaz de, digamos assim (ele disse “digamos assim”), fazer análises didáticas. Só fazia análises, e só com quem queria muito se analisar, pouco importando se atreladas ou não a uma formação (logo, não didáticas) ou que, passada a primeira semana de análise, fosse necessário lutar com um enorme e inevitável desejo no sentido oposto, o de não se analisar. Ele mesmo concordava que aquilo era estranho, pois sabia que o seu nome constava entre os analistas didatas da instituição onde eu pleiteava entrar.

Eu saí de lá bem chateado, pois gostava mesmo do Júlio. Admirava suas pesquisas sobre a criatividade e tinha adorado estar com

ele num evento recente em que participáramos juntos, eu apresentando a minha tese de doutorado, defendida na França, sobre o uso terapêutico do conto junto a crianças separadas dos pais e vivendo em abrigos da região parisiense, e ele tentando decifrar Van Gogh.

Naquela noite, sonhei com ele algo de que nunca pude me lembrar, mas acordei no dia seguinte com a nítida sensação de que já estava vivendo uma forte transferência, ou seja, estava com um pé na análise. Mas uma análise não era para ser feita num pé só, e faltava o outro: o desejo de se/me analisar (pelo menos antes de começar) para além de algo “didático”, ligado à formação. Analisar-se-me desligado. De forma lúdica em seus conteúdos psíquicos. Justo para religar-me. Na entranha. Ardente. *Selves* verdadeiros.

A experiência ecoou, e fiquei me observando por uma semana, quase como numa autoanálise, *à la* Freud, e o resultado daquela observação foi que havia encontrado pelo menos seis perguntas fundamentais sobre mim e que eu me fazia diariamente, há muito tempo. Uma delas incluía a minha própria identidade como analista, e as outras não eram menos importantes do que essa. Voltei e contei para o Júlio, que socraticamente achou viável a possibilidade de fazermos uma análise não didática só como forma de adentrar cada pergunta.

Foi o que fizemos durante quinze anos, com muito sentimento e pouca resposta, e que só terminou com o agravamento de sua doença. E, como o tema do texto é justo sobre a perda

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre, Porto Alegre, Brasil.

de um analista, eu pulo essa década e meia em que fizemos e refizemos juntos a meia dúzia de perguntas e tantas outras, decorrentes daquelas.

Perder o analista, para além do sofrimento, remete-me, particularmente (sei que não há universalidade aqui), a pensar na noção de lembrança encobridora, de Freud (1899/1996b), e em tudo o que nele remete a deslocamento, mediação, metáfora, representação enfim, o que não é pouco em uma obra que propõe um método que vive do *a posteriori*. Perder o analista foi puro *a posteriori*, como se todas as perdas ali convergissem, entre diretas e indiretas. Se não todas, as principais na vida de uma pessoa – ou, segundo o próprio Freud, na vida de um homem. E agora já não era possível adiar a dor de perder o meu pai, perdido poucos anos antes. A ardência da dor de perder. A castração. Com nome e sobrenome, endereço (psíquico).

Por outro lado, perder o analista era estar autorizado a perdê-lo, já que ele mesmo dissera, certa vez, quando reclamei de seu tabagismo, que ali era a minha vez de decidir se queria me analisar com alguém que poderia estar abreviando seu tempo de vida com cigarros. Alguém que, fatalmente, eu perderia. Porque fumava e, acrescentando com humor (freudiano, 1927/1996a), tomava Coca-Cola. Ok que a morte não se representa. Ok que a morte é sempre nova (Canetti, 2018). Mas ali estava um analista capaz de se oferecer como substituível, transcendendo o narcisismo parental inabalável dos primeiros anos (Freud, 1914/2004).

Ao contrário de meu pai, ele nunca souou a eternidade. Ali estava um pai na transferência para perder o pai em si, fora dela. Desde a perda, há cinco enormes anos, a peleja entre a dureza do transitório (Freud, 1915/1996d) e a introjeção do objeto (Freud, 1917/1996c) segue cada vez mais firme, com resultados talvez suficientes. As máximas do Júlio Campos que fizeram sentido para mim, alguns silêncios e olhares estando junto entre elas, passeiam

dentro de mim e me impulsionam e me autorizam a viver sem pai por fora.

Entre elas, aquela que inaugurou a transferência, há vinte anos, sobre a necessidade imperiosa de conhecer a criatividade. E viver a partir dela. Se escrever mata a morte, como dizia aquele escritor amigo de Freud, perder um analista estaria infenso até mesmo à escrita. A morte do analista é a morte do *a posteriori*. A morte do analista é a morte da metáfora, do segundo e quase definitivo sol no fim da encruzilhada com um mínimo de deslocamento para seguir em frente, lá onde, representando ou não, somos apresentados à castração de uma morte em pessoa em carne viva. Sem subterfúgios. Sem símbolo.

Mas a morte de um analista, por outros lados, ressignifica a morte de um pai, porque, entre a sua vida e a sua morte, houve a arte. A arte dos olhares recuperados. Das presenças reencontradas, antes de o amor completar-se com a falta de que uma análise também se ocupa. Essa arte não evita a castração, por um lado, mas, por outro, não esgota o assunto e sua respiração. Ela relança os fôlegos, morte em vida, com direito ao contraditório de seu absoluto. Como exemplo, evoco um poema que fiz, há um par de anos, quando fui visitar minha filha nos Estados Unidos.

Sei que tem muita lembrança encobridora e mediador e deslocamentos na busca de uma metáfora – logo, na luta por um poema ou no dia a dia de uma análise didática não didática. Eu escrevia justamente sobre a perda e, para isso, valia-me da experiência recente bem mais suportável de haver perdido o meu pente. Eu percorria a pé e descabelado aquela imensa avenida de Berkeley em direção ao supermercado mais próximo para comprar um novo pente, enquanto tomava notas para um futuro poema sobre um pente perdido: eu não sabia para onde iria aquele poema, maluco como uma vida e uma análise antes da arte e seus sentidos, embora desconfiasse de que o pente fosse um deslocamento do analista.

E, como o poema terminasse imaginando o pente perdido sendo encontrado por alguém,



Anamaria McCarthy
La espera [A espera] (1991), fotografia em preto e branco

a quem continuaria penteando na continuidade de uma vida não interrompida, eu senti a ilusão de um certo alívio, dessas que só uma boa arte ou um novo encontro podem proporcionar. No fundo, eu sabia que, enquanto estivesse vivo, haveria dentro de mim um analista fazendo metaforicamente o que meu pai fizera, de forma concreta, durante boa parte, senão a melhor, dos primeiros anos da minha vida, deixando um copo de água ao lado de minha cama, depois de me dar um sonoro e melódico boa-noite e acariciar os meus ainda fartos cabelos despenteados.

Um pai como um pente em plena forma, antes do transitório. Um pente como um analista em pleno ofício, antes do transitório. Como a arte permanente de um poema renascido em algum lugar misterioso, aprendendo a se defender das mortes, no meio de todos eles.

Referências

- Canetti, E. (2018). *Sobre os escritores* (K. Michahelles, trad.). José Olympio.
- Freud, S. (1996a). O humor. Em S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão,

trad., vol. 21, pp. 189-194). Imago. (Trabalho original publicado em 1927)

- Freud, S. (1996b). Lembranças encobridoras. Em S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. 3, pp. 287-304). Imago. (Trabalho original publicado em 1899)

- Freud, S. (1996c). Luto e melancolia. Em S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. 12, pp. 245-270). Imago. (Trabalho original publicado em 1917)

- Freud, S. (1996d). Sobre a transitoriedade. Em S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. 14, pp. 317-324). Imago. (Trabalho original publicado em 1915)

- Freud, S. (2004). À guisa de introdução ao narcisismo. Em S. Freud, *Escritos sobre a psicologia do inconsciente* (L. A. Hanns, trad., vol. 1, pp. 95-132). Imago. (Trabalho original publicado em 1914)

Quando a velhice bate à nossa porta: considerações sobre o envelhecimento do psicanalista

A experiência da velhice envolve a forma como o velho se vê e se percebe e a maneira como é visto e percebido pelos outros. Nessa inter-relação de olhares vai se constituir para cada sujeito o conceito de velhice – dentro e fora do *setting* analítico, no divã ou atrás dele (Altman, 2011). Nas sociedades tradicionais, o velho era visto como símbolo de sabedoria e portador da memória coletiva. Com as transformações sociais ocorridas a partir do século XVIII, especialmente com o implemento do individualismo e do capitalismo, o velho passou a ser considerado improdutivo, e seu valor social começou a ser associado à decadência e à falta de utilidade. Na sociedade ocidental, a juventude se torna um ideal, à medida que se converte em valor e deixa de ser apenas uma categoria etária (Adduci, 2007; Barros, 1998). Nesse contexto, a velhice traz consigo a ameaçadora ideia de perda e finitude.

A forma como a velhice é representada em nossa cultura causa impacto sobre os medos, fantasias e ansiedades pessoais, produzindo um mal-estar frente ao envelhecimento. Representação de uma dolorida ferida narcísica, falar da velhice incomoda porque expõe o limite ao qual todos nós estamos submetidos (Mucida, 2014). A negação parece ser comumente o instrumento do qual se lança mão, de

modo que o velho é sempre o outro; a imagem real e estranha não raro está em contraste com a imagem subjetiva e ideal. No entanto, a imagem real se impõe diante do espelho ou reside no olhar do outro, a denunciar o quão velho se está (Goldfarb, 1998). Em “O estranho” (1919/1976), Freud retrata brilhantemente, aos 63 anos, o sentimento de estranheza ao defrontar-se com sua própria imagem, com sua própria velhice. A estranheza eclode se considerarmos que nosso inconsciente não conhece o que é ser velho, como bem afirmava Simone de Beauvoir (1970/1976); a estranheza eclode na incongruência entre as limitações físicas e cognitivas, e os desejos e projetos subjetivos (Baptista & Leal, 2024).

Nós, psicanalistas, humanos que somos, também envelhecemos. Contudo, observa-se uma escassez não só de trabalhos, mas também de espaços de discussão dentro de nossas instituições que contemplem a questão do envelhecimento dos analistas. De acordo com Fainguelernt e Amendoeira (2002), os números apontam para um alto contingente de psicanalistas com mais de sessenta anos em atividade nas sociedades psicanalíticas vinculadas à Associação Psicanalítica Internacional (IPA), espelho do próprio envelhecimento populacional.

Todavia, na contramão da lógica atual de maior valorização da juventude, psicanalistas mais velhos representam experiência

e sabedoria, sendo imprescindíveis para a transmissão do conhecimento e da história da psicanálise dentro das nossas instituições (Baptista & Leal, 2024). Para além disso, um aspecto específico em nossa profissão é o fato de atingirmos o auge da carreira, nossa potencialidade, bem mais velhos (Fainguelernt & Amendoeira, 2002). Mas se por um lado essa valorização, lugar de respeito e potência, é importante e devesse ser inspiradora para outros âmbitos da sociedade, por outro lado também pode produzir dificuldades para pensar o momento da aposentadoria e passagem de bastão para os mais novos. Ocupar um lugar de valor e reconhecimento dentro das sociedades pode tornar a despedida ainda mais complexa, dado o lugar depreciado da velhice em nossa sociedade (Baptista & Leal, 2024). Além do mais, o medo da deterioração física e mental, anunciadora da morte, pode pôr em questão o próprio senso de identidade, causando injúria ao ponto mais espinhoso do sistema narcísico, a imortalidade do eu, e gerando resistências ao assunto (Baptista & Leal, 2024).

A questão vai ganhando corpo: como nós, psicanalistas, lidamos com o nosso próprio envelhecimento, principalmente no que tange à nossa prática e vida institucional? Esse foi o ponto de partida de um estudo piloto que nós, do comitê Perspectivas Psicanalíticas sobre o Envelhecimento da IPA, empreendemos. Com o objetivo de escutar os analistas mais velhos sobre como percebem o próprio envelhecimento, entrevistamos analistas com mais de 75 anos que ainda trabalham e participam do espaço institucional. Até o momento, entrevistamos seis analistas da América do Norte, América Latina e Europa. Três tópicos foram abordados: como o envelhecimento influencia o trabalho clínico? Como o envelhecimento interfere na vida profissional, para além da clínica (seminários, supervisões...)? Como se dá a questão da idade dentro das sociedades psicanalíticas?

Todos os entrevistados percebem-se mais flexíveis com a idade, por estarem mais apropriados de sua identidade enquanto psicanalistas.

Com o passar do tempo, há mais situações humanas que consigo compreender de forma mais profunda do que quando era jovem. Quando eu trabalho com um paciente da minha idade e ele fala sobre a morte, eu agora sinto que posso entrar em sintonia com isso... Sei do que está falando. (TP, 80 anos)

Outro entrevistado apresenta o desafio de pensar a aposentadoria frente à percepção da melhora na sua clínica: “Você melhora. Eu diria: essa é a razão pela qual é difícil desistir quando você chega a um determinado estágio” (A, 75 anos).

A preocupação em deixar o paciente desamparado, diante da possibilidade de doença ou morte do analista, aparece em outro relato:

Não estou atendendo pacientes para análise porque envelheci e decidi a certa altura que não é ético atender pacientes em análise quando você está muito velho, porque nunca tem certeza do que vai acontecer. Conheço muitas pessoas que não acreditam nisso e veem as pessoas até caírem mortas. Não acho ético. (D, 79 anos)

Alguns abordaram como o corpo ou situações como perdas, separações e doenças impactam sua vida e clínica:

* Sociedade Psicanalítica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.

Fiz uma segunda análise não muito depois da morte dos meus pais e de o meu parceiro ficar muito doente por um tempo. As perdas que me fizeram valer-me da análise... Se você trabalhar isso, aprofunda a sua escuta? Sim, aprofunda sua escuta. (SB, 76 anos)

Tenho um paciente em que a audição começa a se tornar um problema. E ouvir é essencial. (TH, 79 anos)

Todos os entrevistados estão em um movimento de diminuir o número de pacientes no consultório. Nenhum aceita mais analistas em formação. Seguem, porém, participando em supervisões, congressos, entre outras atividades, inclusive como forma de sustentar uma passagem para as novas gerações. Todos já pensam na questão da aposentadoria, e alguns já estão, paulatinamente, investindo em outros objetos.

Estou com muito poucos pacientes! Estou pensando muito seriamente em me aposentar do trabalho clínico, para continuar apenas com supervisão e ensino. Tenho outros interesses. Para mim não é muito difícil me aposentar, porque tenho outros interesses: faço música, sou fotógrafo... (TP, 80 anos)

Parei de trabalhar com crianças pequenas há algum tempo, porque era cansativo. Costumo encaminhar adolescentes mais graves para colegas mais jovens. Continuo muito ativa em atividades docentes. Essa é uma

atividade que prossigo sempre porque sinto a importância de evitar o risco de uma lacuna geracional entre o que foi feito e o que as novas gerações querem fazer ou descobrir, os seus desafios. Às vezes, vejo o perigo dessa lacuna. (SB, 76 anos)

Na maioria das sociedades dos analistas entrevistados, não há nenhuma regulamentação relacionada à idade. A ideia de colegas autorizados por cada um para estarem atentos e darem suporte aparece como possibilidade, bem como a ampliação de espaços de discussão sobre o tema:

Concordo plenamente que normas partilhadas devem ser aplicadas em nível institucional para ajudar todos nós a enfrentar questões críticas, sem demasiadas feridas narcísicas, superando a hipocrisia ou a preocupação de não magoar os colegas. Nomear um colega que te oriente a parar se você não estiver bem pode ser uma solução. Eu incluiria essa figura, mas também promoveria mais oportunidades de reflexão e intercâmbio partilhados. (SB, 76 anos)

A questão das relações entre os membros mais novos e os mais velhos parece variar muito com a dinâmica de cada sociedade. Os relatos incluem desde uma desqualificação da nova geração – “Bem, isto pode soar como um velho a dizer que o instituto se degradou significativamente: a qualidade dos alunos, das pessoas que se candidatam à formação, baixou significativamente. Houve anos em que o instituto não teve candidatos” (TP, 80 anos) –,

uma percepção de divisão – “Eu sinto como se a sociedade fosse se separar. Tem um grupo antigo, pequeno. E há um grupo jovem, relativamente grande. Lamento um pouco isso. Acho que seria melhor se pudéssemos fazer mais coisas juntos” (TH, 79 anos) –, até um entrosamento e atenção aos vínculos intergeracionais:

Há muita troca com os jovens, assim como com os mais velhos. Temos uma responsabilidade para com as gerações mais jovens. Porque, se continuamos ativos dentro da instituição, temos uma responsabilidade que pode ser bem aproveitada. Uma função importante do analista sênior é transmitir conhecimentos que serão transformados. (SB, 79 anos)

Para Fainguelernt e Amendoeira (2002), é desejável encontrar equilíbrio entre o que já foi e o que continua sendo, entendendo-se a velhice como um processo de crescimento. O objetivo deste trabalho é suscitar questões e desconstruir tabus. Sua relevância deve envolver também as futuras gerações, pois observar como os analistas mais velhos lidam com o próprio envelhecimento e seus papéis institucionais é uma forma de aprender. Pensar sobre essa etapa da vida significa acolhermos em todos nós a velhice que, com sorte, virá.

Referências

Adduci, E. (2007). Pasado y presente del tratamiento psicoanalítico de pacientes de edad madura y avanzada. *Revista de Psicoanálisis*, 64(3), 639-644.

Altman, M. (2011). O envelhecimento à luz da psicanálise. *Jornal de Psicanálise*, 44(80), 193-206.

Baptista, M. A. T. & Leal, C. B. P. (2024). *O impacto do envelhecimento do analista nos institutos de formação psicanalítica* [apresentação de trabalho]. 35º Congresso Latino-Americano de Psicanálise, Rio de Janeiro, Brasil.

Barros, M. M. (1998). Velhice ou terceira idade? Em M. Moraes & L. Barros (org.), *Estudos antropológicos sobre identidade, memória e política* (pp. 49-68). Fundação Getulio Vargas.

Beauvoir, S. (1976). *A velhice* (H. L. Dantas, trad.). Difel. (Trabalho original publicado em 1970)

Fainguelernt, M. F. & Amendoeira, M. C. R. (2002). Dizendo adeus ao divã. *Trieb*, 15(1-2), 121-138.

Freud, S. (1976). O estranho. Em S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. 17, pp. 272-314). Imago. (Trabalho original publicado em 1919)

Goldfarb, D. C. (1998). *Corpo, tempo e envelhecimento*. Casa do Psicólogo.

Mucida, A. (2014). *O sujeito não envelhece: psicanálise e velhice*. Autêntica.

Poder perder, perder poder, perder para poder

A partir desse jogo semântico, convido a uma reflexão sobre a inter-relação dos significantes *poder* e *perder*, tendo em mente a posição do analista nos diferentes eixos do tripé de transmissão da psicanálise.

Perder, nesse caso, funciona como um significativo que metaforiza a castração, a falta¹ e a incompletude, de modo que, seguindo essa linha, ocupar um lugar de poder aceitando a castração – que delimita seu exercício – possibilita ao analista, em qualquer de suas funções, renunciar ao excesso de satisfação narcísica que pode levar a abusos de poder.

Um poder bem delimitado sustenta uma autoridade legítima. Ao contrário, o abuso de poder tende a formas de autoritarismo que não admitem a possibilidade de perder: *perder* o lugar de poder que se ocupa num grupo para que ele eventualmente circule entre seus membros; *perder* as idealizações a que nós, analistas, costumamos estar sujeitos, em vez de fomentá-las para nossa própria gratificação narcísica; *perder* a certeza de nossos saberes para abri-los ao questionamento e à descoberta permanentes; *perder*² a atribuição

do “sujeito suposto saber”,³ lugar em que somos colocados como analistas, para permitir ao analisante elaborar suas próprias moções pulsionais, dando lugar à subversão do desejo sem impor nenhuma ortopedia.

Infelizmente, o abuso de poder não é estranho ao nosso campo. Daí a importância de reconhecer seus efeitos e o modo como isso pode afetar os processos de transmissão da psicanálise.

Pouco antes de sua morte, Freud (1937/1976) advertiu: “Quando se concede poder a uma pessoa, é difícil para ela não abusar dele”⁴ (p. 250).

Considerando que a análise é a pedra angular de nossa práxis, é apropriado centrar-se, dentro das problemáticas clínicas ligadas ao uso ou abuso de poder, naquelas que derivam de tramas narcísicas, sabendo do desafio que representam para o trabalho psicanalítico.

3. Reconhecer a atribuição desse lugar que sustenta o campo transferencial e fazê-lo trabalhar é bem diferente de pretender ocupar, de antemão e sem mediações, o lugar do Saber.

4. N. do T.: tradução de P. C. Souza. As citações dessa obra estão na p. 320 de: Freud, S. (2018). *Análise terminável e interminável*. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 19, pp. 274-326). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1937)

“O narcisismo opõe uma das mais ferrenhas resistências à análise”,⁵ escreveu Green (1983/1986, p. 10), entre tantos outros autores que estudaram o assunto. Assim, é preciso pensar sobre como o campo analítico é afetado pelas cristalizações narcísicas que resistem à análise daqueles que, no entanto, chegam a ocupar o lugar de analistas.

É óbvio que em cada dupla analítica está em jogo o inconsciente da raiz pulsional e desiderativa, que na análise se desdobra de acordo com a subjetividade do analisante e também do analista. Mas é necessário, e faz parte da responsabilidade de todo analista, reconhecer as tentações narcísicas às quais os lugares de poder convocam, especialmente considerando que, no que se refere ao campo analítico, isso conduz a iatrogenias que obstruem o processo.

Por outro lado, me parece interessante o lugar que Freud concedeu ao *apoderamiento*⁶ (*Bemächtigung*) no desenvolvimento da teoria das pulsões (Laplanche & Pontalis, 1967/1996). Retomando e atualizando as ideias a esse respeito, convido a pensar sobre o *a-poder-a-miento*. Poderíamos fazer um deslize semântico e, em vez de *miento* [minto], escrever *desmiento* [desminto]? Com esse jogo de palavras, concentro-me nos efeitos do desmentido da castração, evocando a metáfora da mãe fálica.

Figuras do impossível: o analista fálico

Neste ponto, gostaria de introduzir a inquietante noção do que denomino “analista fálico”⁷ para me referir àquelas situações em que o lu-

gar do analista é ocupado de um modo que, paradoxalmente, torna impossível exercer essa função.

“O poder não corrompe, revela”, escreveu Fabio Herrmann (2005/2014). Concordo com o autor e, a partir do desenvolvimento dessa ideia, considero ser no exercício do poder que se evidencia o que chamo de *uso fálico* do poder, para me referir à posição em que o poder é exercido sem limites. Metaforicamente, seria “sem aceitar a castração”. Em contrapartida, “aceitar a castração”,⁸ nessa linha de reflexão, implica limitar cabalmente o poder, recusando o excesso de gratificação narcísica que o abuso do poder confere.

Considero que, no campo clínico, o *uso fálico do poder* por parte de quem ocupa o lugar de analista comporta o risco de propiciar situações de alienação. Em seu livro *La alienación del analista* (2002), Daniel Waisbrot se aprofunda nessas formações clínicas e em sua dialética no campo da instituição.

Anteriormente, Piera Aulagnier (1994) vinculou a alienação aos estragos da paixão transferencial induzida, como ela diz, por quem ocupa o lugar de analista. Vejo aí inclinações narcísicas e abusivas que tornam impossível recusar o lugar do mestre.⁹

Rómulo Lander (2009) afirma: “Sua própria natureza de mestre, de dono do saber, o impossibilita de ocupar o lugar e a posição de analista” (p. 56). Eu acrescento: impossibilita a análise, mesmo que ocupe o lugar de analista e conduza um processo que contrarie a subversão do desejo do analisante, o qual permanece aprisionado no desejo de seu analista. Não o Desejo de analista (analisar), mas o desejo desse analista sobre seu analisante.

Sei que estou apresentando situações bastante lamentáveis, mas isso implica destacar

* Asociación Psicoanalítica de Guadalajara, Guadalajara, México.

1. Sustentação do desejo – desejo que também pode ser de *poder*, verbo ou substantivo.

2. Declinar.

5. N. do T.: tradução de C. Berliner. A citação está na p. 9 de: Green, A. (1988). *Narcisismo de vida, narcisismo de morte*. Escuta. (Trabalho original publicado em 1983)

6. N. do T.: na versão em português do livro de Laplanche e Pontalis, o termo usado é *dominação*, mas mantive o original em espanhol em razão do jogo de palavras na sequência.

7. Que desmente sua própria falta.

8. Colette Soler (2007) faz referência ao Outro onipotente e ao Outro castrado.

9. Lacan (1969-1970/2024) faz referência ao Mestre Castrado. Não é a linha que sigo aqui, mas está num segundo plano. Minha reflexão se situa antes no plano imaginário.

A endogamia institucional e a alienação nas instituições psicanalíticas

Introdução

As instituições de formação psicanalítica têm desempenhado um papel crucial na transmissão do conhecimento e na preservação da ciência psicanalítica. No entanto, sua estrutura interna, caracterizada em muitos casos por dinâmicas endogâmicas, levanta questões sobre seu impacto na evolução da psicanálise. A endogamia institucional pode ser definida como a tendência à reprodução fechada de seus próprios membros, limitando a diversidade de perspectivas e reforçando as hierarquias de poder e suas implicações na perda de riqueza teórica e diversidade metodológica. Nesse contexto, explora-se a relação entre endogamia, poder e perda, considerando como essas dinâmicas influenciam na transmissão do conhecimento e na vitalidade do campo psicanalítico. Ao favorecer a continuidade de certos paradigmas em detrimento de outros, o desenvolvimento do pensamento psicanalítico fica limitado, correndo-se o risco de torná-lo um sistema dogmático em vez de um espaço de questionamento e evolução.

Bourdieu (1989) observou que as instituições acadêmicas e profissionais podem funcionar como campos de poder nos quais determinados grupos consolidam sua autoridade controlando o acesso ao conhecimento

* Sociedad Psicoanalítica de Caracas, Caracas, Venezuela. Asociación Panameña de Psicoanálisis, Panamá, Panamá.

e os critérios de legitimação. Na psicanálise, esse fenômeno se traduz na reprodução de certas narrativas dominantes e na marginalização de abordagens inovadoras ou críticas.

Endogamia institucional, manutenção do poder e alienação

Uma das maneiras pelas quais a endogamia se manifesta na formação psicanalítica é na seleção de candidatos, na designação de analistas com função didática, daqueles que exercem funções de ensino e supervisão, e também na exclusividade dos critérios de validação teórica e metodológica, como acontece nas filiações às chamadas escolas ou correntes.

Em muitas instituições, o acesso a cargos de maior responsabilidade depende não apenas do mérito, mas também da filiação a determinadas correntes ou da aceitação de determinados dogmas. Isso produz um circuito fechado, no qual os detentores do poder garantem sua continuidade através de seus discípulos, reduzindo a possibilidade de renovação. O próprio Freud estava ciente do problema da autoridade na formação da Associação Psicanalítica Internacional (IPA). Seu conflito com Carl Jung e o distanciamento de figuras como Otto Rank, Sándor Ferenczi e Wilhelm Reich ilustram as dificuldades que surgem quando a estrutura de poder dentro da comunidade psicanalítica é questionada. Desde então, muitas

a necessária dimensão ética, que não apenas orienta a prática analítica, mas também delimita as próprias condições de sua transmissão. No entanto, o problema está no fato de não ser incomum a cisão entre o discurso de alguns analistas em relação ao poder – e até mesmo à ética – e o que eles realmente fazem.

Em “Análise terminável e interminável” (1937/1976), Freud escreveu:

Parece que muitos analistas aprenderam a utilizar mecanismos de defesa que lhes permitem desviar de sua própria pessoa inferências e exigências da análise, provavelmente dirigindo-as para outros, de modo que permanecem como são e podem se subtrair à influência crítica e corretiva da análise. (p. 250)

Daí a importância dos diferentes caminhos de reanálise,¹⁰ bem como de supervisão, ao longo de todo o exercício de nossa função.

Perversão ou *piorversão*

Convencida de que o estudo das problemáticas no campo da transmissão da psicanálise deve incluir o que diz respeito aos efeitos do abuso de poder em qualquer um de seus campos, proponho o neologismo *piorversão* para me referir aos estragos do abuso de poder em qualquer um dos eixos do tripé de formação. O eixo clínico é, sem dúvida, o mais delicado e complexo. A transmissão de uma ética é baseada na ação.

Tomar consciência da maneira como nos posicionamos diante do poder, o nosso e o dos outros, me parece fundamental no que se

refere à transmissão da psicanálise, especialmente porque, como sabemos, as atribuições entre poder e saber tornam a questão mais complicada.

Acrescento outra combinação ao jogo semântico com o qual iniciei esta breve reflexão: *poder perder* o medo de enfrentar os abusos de poder, que muito infelizmente causam estragos em nosso campo, permite abrir espaços para a reflexão e a ação ética. Com certeza, isso está no *vórtice* de muitas controvérsias.

Referências

- Aulagnier, P. (1994). *Los destinos del placer*. Siglo XXI.
- Freud, S. (1976). Análisis terminable e interminable. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 23, pp. 211-254). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1937)
- Green, A. (1986). *Narcisismo de vida, narcisismo de muerte*. Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1983)
- Herrmann, L. A. F. & Herrmann, F. (2014). O poder não corrompe, revela. *Ide*, 36(57), 73-91. (Trabalho original publicado em 2005)
- Lacan, J. (2024). *El seminario de Jacques Lacan, libro 17: el reverso del psicoanálisis*. Paidós. (Trabalho original publicado em 1969-1970)
- Lander, R. (2009). La persona del analista. *Trópicos*, 1, 47-57.
- Laplanche, J. & Pontalis, J.-B. (1996). *Diccionario de psicoanálisis*. Paidós. (Trabalho original publicado em 1967)
- Soler, C. (2007). *Finales de análisis*. Manantial.
- Waisbrot, D. (2002). *La alienación del analista*. Paidós.

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

10. Nem sempre com o mesmo analista, pois os baluartes narcísicos perpetuam cristalizações inacessíveis à dupla.

sociedades psicanalíticas têm reproduzido esse padrão, gerando mecanismos de exclusão que reforçam a uniformidade ideológica e metodológica.

No trabalho “Contaminación en los análisis didácticos y las supervisiones oficiales” [Contaminação nas análises didáticas e nas supervisões oficiais] (Marcano, 2002), refletimos sobre a história da institucionalização da psicanálise, conforme apresentada por diversos autores (Balint, 1948; Bernfeld, 1952/1962; Grinberg, 1981), e suas consequências para as instituições. O próprio fato de chamar de *didática* a análise de um futuro psicanalista pode fazer o grupo de analistas que exerce essa função se erigir numa espécie de casta de poder e funcionar como um grupo endogâmico, contaminando as relações com os analistas em formação e com os supervisionados, fator que conduz à alienação.

Em certas instituições psicanalíticas que tiveram líderes com estruturas caracterológicas que demonstram autoritarismo em seu método de ensinar o que deve ser ensinado e aprendido pelos analistas em formação, pode-se observar como esse modelo é institucionalizado nas gerações posteriores, regulamentando o que deve ser exposto acerca da psicanálise, além de como, quando, onde e com quem. Alguns exemplos que remetem a isso podem ser vistos no trabalho de Natalia Mudarra “Pensando la endogamia en las instituciones psicoanalíticas” [Pensando a endogamia nas instituições psicanalíticas] (2024), apresentado no 35º Congresso Latino-Americano de Psicanálise, no Rio de Janeiro.

Perda e consequências da endogamia

De uma perspectiva psicanalítica, a exclusão de novas ideias pode estar relacionada ao conceito de perda. Freud (1917[1915]/1992) discutiu a relação entre a melancolia e a dificuldade para elaborar o luto. Em termos ins-

titucionais, a resistência à mudança pode ser interpretada como uma incapacidade de fazer o luto por modelos que perderam vigência. Em vez de permitir a transformação, perpetua-se a repetição, o que pode levar à estagnação teórica e metodológica. Lembremos o que o próprio Freud (2000) disse em carta a Ferenczi de 4 de janeiro de 1928: “Os psicanalistas dóceis não conseguiram entender a elasticidade das regras que lhes impus. Eles se submeteram a elas como se fossem tabus. Isso terá de ser revisto um dia” (p. 332).

A endogamia também pode levar a uma perda em termos de comunidade. Os profissionais que não se alinham com as normas estabelecidas podem se ver excluídos, forçados a desenvolver sua prática em contextos periféricos ou até mesmo a abandonar a psicanálise. Essa fragmentação enfraquece o campo, limita seu potencial de diálogo interdisciplinar e social, e é, portanto, alienante.

A alienação nessas instituições pode se manifestar em vários níveis:

1. Alienação do pensamento: os membros podem se sentir obrigados a aderir a um referencial teórico específico, sem possibilidade de questioná-lo ou enriquecê-lo com outras perspectivas.

2. Alienação do sujeito: espera-se que os psicanalistas em formação assumam determinadas posições subjetivas e identitárias que forcem a estrutura hierárquica da instituição.

3. Alienação da prática: a rigidez institucional pode distanciar o psicanalista das realidades concretas do analisante, privilegiando a fidelidade doutrinária em detrimento da eficácia resultante da abertura ao conhecimento do funcionamento mental com liberdade, e por isso, como consequência, acaba-se ensinando teoria psicanalítica em vez de treinar a intuição para acessar a própria realidade psíquica por meio do desenvolvimento do que Bion (1970/1977) chamou de capacidade negativa de aceitar incertezas, mistérios e dúvidas.

Esse tipo de dinâmica pode engendrar estruturas autorreferenciais que inibem a criati-

vidade, dificultam a atualização do conhecimento e criam um ambiente de exclusão para quem não se alinha à ortodoxia dominante.

Alternativas e abertura: é possível uma psicanálise não alienante e não endogâmica?

Algumas iniciativas tentaram desafiar a tendência endogâmica na formação psicanalítica. A proliferação de escolas independentes, abordagens interdisciplinares e plataformas de formação *online* permitiu à psicanálise dialogar com outras disciplinas e se abrir para perspectivas críticas. O reconhecimento institucional, contudo, continua sendo um desafio para aqueles que buscam alternativas ao modelo tradicional.

Uma possível mudança envolveria a revisão dos critérios de admissão e avaliação nas instituições de formação, promovendo maior pluralidade teórica e metodológica. Além disso, seria necessário fomentar espaços de debate onde a crítica e a diferença fossem valorizadas, em vez de suprimidas. Nesse sentido, as novas gerações de psicanalistas têm um papel fundamental na construção de um campo mais aberto e dinâmico.

Conclusão

A endogamia alienante nas instituições de formação psicanalítica tem profundas implicações para a consolidação do poder e a perda da diversidade dentro do campo. Embora essas dinâmicas tenham garantido a continuidade da psicanálise, elas também limitaram sua evolução e capacidade de transformação. Superar esse fenômeno exige um questionamento crítico das estruturas institucionais e uma abertura para novas formas de pensar e praticar a psicanálise. Somente por meio desse processo será

possível revitalizar o campo e garantir sua relevância no futuro.

Referências

- Balint, M. (1948). On the psychoanalytic training system. *The International Journal of Psychoanalysis*, 29, 163-173.
- Bernfeld, P. S. (1962). On psychoanalytic training. *The Psychoanalytic Quarterly*, 31, 453-462. (Trabalho original publicado em 1952)
- Bion, W. (1977). Attention and interpretation. Em W. Bion, *Seven servants*. Jason Aronson. (Trabalho original publicado em 1970)
- Bourdieu, P. (1989). *El sentido práctico*. Siglo XXI.
- Freud, S. (1992). Duelo y melancolía. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 14, pp. 235-258). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1917[1915])
- Freud, S. (2000). January 4, 1928 [carta de Freud a Ferenczi]. Em E. Brabant, E. Falzeder & P. Giampieri-Deutsch (ed.), *The correspondence of Sigmund Freud and Sándor Ferenczi* (vol. 3, pp. 331-333). Belknap.
- Grinberg, L. (1981). La identidad del psicoanalista. Em L. Grinberg, *Psicoanálisis: aspectos teóricos y clínicos*. Paidós.
- Marcano, S. (2002). Contaminación en los análisis didácticos y las supervisiones oficiales. Em S. Marcano, *Desafíos del psicoanálisis hoy: repensar lo establecido* (vol. 2, pp. 143-147). Barker & Jules.
- Mudarra, N. (2024). *Pensando la endogamia en las instituciones psicoanalíticas* [apresentação de trabalho]. 35º Congresso Latino-Americano de Psicanálise, Rio de Janeiro, Brasil.

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

Uma questão de (novos) limites?

Em uma dessas conversas no caldo da participação político-institucional, fui alertada sobre a importância de atender a uma exigência de inteligibilidade mínima, caso quisesse ser escutada. Mesmo sem saber ao certo os critérios de tal inteligibilidade, consegui entender que estava sendo orientada a operar com os códigos de coesão daquele grupo social.

Interesso-me por essas expressões cotidianas da (re)produção de códigos sociais porque, mais do que determinar conteúdos ou formas de expressão, elas sustentam identidades partilhadas.

Buscando reconhecimento social para essas identidades, os grupos articulam ideias e práticas e as organizam sob um certo modelo. Com isso, movem um processo que chamamos institucionalidade. É nesse sentido que podemos entender que toda institucionalidade tem uma finalidade política, isto é, busca para uma identidade partilhada um lugar social no mundo.

Desde sua fundação, a base da institucionalidade psicanalítica está em um modelo organizativo no qual a “formação” é apresentada como eixo central e a “análise do analista” é seu mínimo denominador comum.

Por meio desse modelo, vem sendo possível à comunidade psicanalítica delimitar sua finalidade institucional (política): manter seu

lugar no mundo como um método clínico e investigativo (Beer, 2017) e não ser tomada como panaceia ou filosofia para todo e qualquer fenômeno social.

Para muitos, trata-se do melhor modelo possível que podemos alcançar até aqui devido a seu caráter de dupla garantia: no âmbito das relações institucionais entre pares, somos orientados a formar uma função capaz de reproduzir nosso método clínico/investigativo; no âmbito das relações institucionais com o mundo material, somos orientados apenas pelos efeitos indiretos que esse método, subversivo e emancipatório, produz em nossos analisandos.

Com tal delimitação, é estabelecida a parcela de contribuição que nosso campo pode dar à coletividade social: cabe-nos realizar a função analítica e, daí em diante, como em efeito dominó, deixar suas ressonâncias se infiltrarem na sociedade. Uma questão de limites.

Diante da estabilidade histórica desse modelo organizativo, é instigante entrar em contato com as ideias de Gabriel Tupinambá em seu livro *O desejo de psicanálise* (2024), onde questiona o suposto potencial naturalmente subversivo, emancipatório e ético do método psicanalítico e nos convida a pensar o “estatuto absolutamente ordinário que a psicanálise adquire quando considerada em termos políticos” (p. 36).

O autor demonstra que, delimitada apenas por seus próprios parâmetros clínicos, teóricos e institucionais, a psicanálise não é naturalmente política.¹ Isto é, não é capaz de garantir a reprodução de uma práxis² invariavelmente política, ficando sujeita às mesmas amarras ideológicas, econômicas e socioculturais que quaisquer outros procedimentos (trabalhos, ofícios).

Por outros caminhos, em defesa de uma “psicanálise menor”, Thamy Ayouch (Departamento Formação em Psicanálise – Sedes, 2022) fala sobre um processo de historicização de nossas ferramentas, indicando possíveis ganhos epistêmicos e institucionais de uma psicanálise capaz de reconhecer sua hibridez com outros campos.

Problematizando os limites do campo psicanalítico, ambos os autores chamam a atenção para uma desarticulação entre clínica e política, que pode se dar: 1) pela negação do limite entre campos, isto é, pressupondo-se que a psicanálise é invariavelmente política e, por isso, pode explicar, psicanaliticamente, variados e complexos fenômenos humanos no mundo; 2) pela ruptura entre campos, ou seja, pressupondo-se que outros campos não têm legitimidade para explicar fenômenos que a psicanálise produz no mundo.

Não há espaço para um desenvolvimento pormenorizado dessas propostas, mas é possível apreender que as duas se interessam pela investigação das identidades psicanalíticas (re)produzidas socialmente e por seus efeitos.

E revelam também a inquietação sentida por muitos analistas, não só como cidadãos, mas no próprio exercício do ofício, convocados a lidar com subjetividades que, embora historicamente exploradas e minorizadas, já

não silenciam a denúncia das violências que acontecem no encontro com subjetividades identificadas com o poder hegemônico.

A tentativa de enfrentar tal inquietação indica a importância social e epistêmica da investigação crítica do que está atrás dos divãs.

Atrás dos divãs não estão indivíduos. Essa seria uma leitura moralizante do lugar do analista, em que a qualidade dos efeitos socialmente (re)produzidos restringe-se à boa ou má qualidade de suas análises pessoais – ou, mais inócuo ainda, à boa ou má reputação das instituições que formam analistas.

Atrás dos divãs está todo o aparato institucional (político) que, por meio de uma identidade social partilhada, estabelece as bases de compromisso – códigos – dos analistas para a reprodução social da psicanálise, códigos cuja reprodução não escapa a seus lugares e tempos históricos.

Ao privilegiar a organização institucional em torno da formação do analista, abstraída das relações de transmissão e da função “didática”, cria-se uma identidade social baseada em selecionar, traduzir e interpretar o que emerge no campo restrito da análise, em que se possa lidar simbolicamente com os dados da realidade do mundo concreto, partilhado.

Mas isso ainda basta em uma contemporaneidade particularmente cínica?

Eis aqui um desafio próprio a nosso tempo: o cinismo histórico que, segundo Vladimir Safatle (2008), aparece como expressão de uma desarticulação política, ou seja, desarticulação entre crítica e práxis, marcada não por um amoralismo, “mas uma espécie de hipermoralismo que reconhece sua impossibilidade de realizar-se no campo da convivência social e que, com isso, pode voltar-se” (p. 66) para a hipermoralização de outros campos e temas, abandonando qualquer compromisso com sua própria efetividade. O autor relaciona tal abandono ao processo de

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, São Paulo, Brasil.

1. “Política” como o efeito da aplicação de conjuntos de ações, orientada pela crítica, deliberada coletivamente e usada para a organização de um grupo social em mediação com outros grupos.

2. “Práxis” como a concretização/efetivação dos produtos de cruzamentos entre teoria e prática.

operar uma redução da escolha que transforma o movimento no circuito limitado de um pêndulo que vai necessariamente de um polo a outro. E, como todo pêndulo, o mover-se é apenas uma forma de conservar o mesmo centro. *Ir de um polo a outro é apenas uma maneira mais complicada de não andar.* (p. 202, grifo meu)

Safatle reconhece o risco de evocar o termo *cinismo* para desenvolver sua crítica. Por isso, insiste em situá-lo não em termos moralizantes/normativos, mas como um regime de contradição entre funcionamento do poder e capacidade de *efetiva-ação* social.

Marca, assim, o paradoxo cínico: a enunciação de valores e critérios sem força de reorientação da práxis. *Grosso modo*, críticas vazias, práticas inócuas.

Se o cinismo é, de fato, a marca de nosso tempo histórico, podemos perguntar: 1) Os modelos organizativos da formação psicanalítica – ou, ao menos, a forma como criamos entraves ao diálogo sobre eles – nos afastam do campo de investigação e ação sobre o lugar e os efeitos institucionais (políticos) da função clínica? 2) Tal afastamento pode ser peculiarmente fomentado pela ancoragem desse modelo limitado ao eixo formação-análise do analista?

No cotidiano da formação psicanalítica, talvez um exemplo dessa desarticulação esteja nos efeitos da escolha de certas ideias em detrimento de outras: 1) falamos muito em *formação* e menos em *transmissão*, observando a qualidade do uso que o analista em formação faz dos dispositivos de transmissão e nos engajando menos abertamente em diálogos sobre os dispositivos em si (grades curriculares, dinâmicas de seminários e supervisões, seleção de coordenadores/docentes etc.); 2) falamos mais em *análise do analista* e menos em *função didática*, ocasionando um grave borramento

dessa função, que participa diretamente dos processos de (re)produção social de identidades psicanalíticas e que é impossível de ser manejada apenas nos limites da intimidade da análise do analista, sobretudo quando as análises se dão entre membros de uma mesma instituição.

Considerados esses aportes, podemos pensar que uma (re)articulação, nomeada e explícita, entre transmissão-função didática e formação-análise do analista pode (re)com-

por um campo de observação que melhor se coaduna com as propostas de Tupinambá e Ayouch, no sentido da investigação dos efeitos políticos da psicanálise no interior de seus próprios limites organizativos.

O valor dessa redelimitação do campo investigativo estaria na superação da ideia, já quase mítica, de uma emancipação individual como via para uma vida social mais digna. Isso porque, em tempos cínicos, a emancipação individual já não teria mais força contra a alie-

nação social, já não mais desarticulária nosso contrato social com o poder hegemônico.

O inquestionável caráter íntimo e privado do *setting* analítico só pode estar assegurado se, *fora dele*, assumirmos a tarefa de construir formas de subverter a justaposição cínica entre liberdade individual e emancipação.

Ou, ainda, desfazer a associação entre a experiência absolutamente singular da análise pessoal e a questionável tentativa de restringir a ela a função de encontrar vias de elaboração das demandas moralizantes e normativas que refletem o cinismo de nosso tempo histórico.

No caso específico da análise do analista, pôr em questão as identidades psicanalíticas baseadas em códigos sociais impostos por segmentos do poder hegemônico – hegemonia que normaliza a redução de marcadores sócio-históricos e seus efeitos concretos sobre grupos não hegemônicos a meros elementos simbólicos passíveis de interpretação.

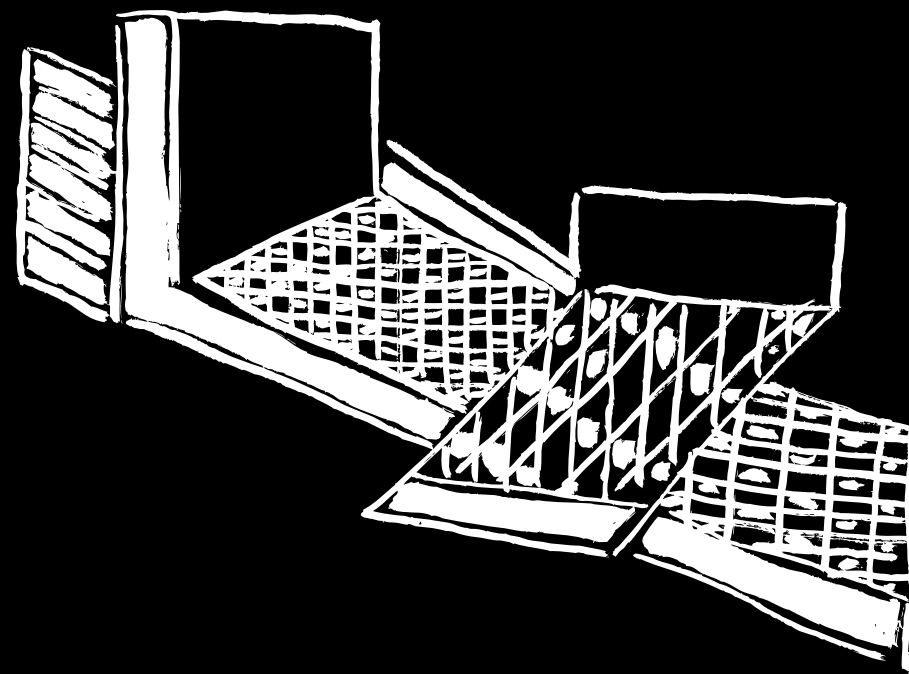
As violências, sofridas e testemunhadas, poderiam nos ajudar a recuperar o poder de nos espantar frente ao cinismo e a não perder o perturbador sentimento de que estamos no mundo, nossas funções clínicas estão em nós, e nada disso cabe por inteiro no abrigo de nossas análises pessoais. Uma questão de (novos) limites.

Referências

- Beer, P. (2017). *Psicanálise e ciência: um debate necessário*. Blucher.
- Departamento Formação em Psicanálise – Sedes. (2022, 28 de maio). *Psicanálise e hibridéz* [vídeo]. YouTube. http://youtu.be/pV7_IpfWhT0
- Safatle, W. (2008). *Cinismo e a falência da crítica*. Boitempo.
- Tupinambá, G. (2024). *O desejo de psicanálise: exercícios de pensamento lacaniano*. Boitempo.



Anamaria McCarthy
La reja [A cerca] (2023), técnica mista, 70 x 55 cm



Incidente:
Perder ao ganhar. Ganhar ao perder

Sem vergonha

Em Marrocos, duas senhoras americanas agarram à força um velho cego e o fazem atravessar a rua. Mas, o que esse Édipo teria preferido era dinheiro: dinheiro, dinheiro, não a ajuda.
Roland Barthes, 1987

O que constitui a especialidade e a dificuldade do Haikai, da Epifania (James Joyce) ou do Incidente (como o recém-citado) é o desconforto do *não-comentário*. Extrema dificuldade (ou coragem): não dar o sentido, um sentido; privada de todo comentário, a futilidade do Incidente se desnuda, e assumir a futilidade, diz Roland Barthes, é quase heroico.

Enquanto elaborávamos *Perder*, Donald Trump foi reeleito presidente dos Estados Unidos da América. O custo Trump se fez sentir imediatamente, não apenas pelas reações dos mercados às suas medidas onipotentes, mas também pelo mal-estar, no sentido freudiano, que essa onipotência imprimiu ao mundo.

Esse flamante contexto nos assombrava e, inevitavelmente, foi se infiltrando nas reuniões da equipe, tão rapidamente como em nossas vidas. *Donald Trump, mais uma vez, era o homem mais poderoso do mundo*. A futilidade desse Incidente despiu-se diante de nós, e foi assim que o adotamos para essa seção.

Em seu livro *Além do princípio do pudor* (2023), Jurandir Freire Costa entrelaça as ideias da infâmia, do obsceno e do pudor, na tentativa de dar conta do nosso incômodo sobre a degradação sociopolítica da atualidade. O consagrado psicanalista brasileiro afirma que, assim como a fama é o reconhecimento concedido a pessoas, acontecimentos e modos de vida assumidos como edificantes, a infâmia, seu antônimo, é tudo aquilo repudiado, desonroso, indigno e, por esses motivos, banido da esfera pública. Ditos e feitos infames formam o resto pulsional, o estrato abjeto do psiquismo humano que escapa à ação do recalque, das interdições das normas do pudor.

A propagação impudica de preconceitos, mentiras e *fake news* tem tomado o espaço público com o objetivo, nada ingênuo, de explorar um aspecto sombrio da nossa vida mental: o gozo com o obsceno. Manipular essa paixão inconsciente tornou-se uma tática trivial de propaganda ideológica. Tudo o que as normas civilizatórias proíbem, reprovam e condenam, com o extremismo, passou a ser exibido sem decore e incitado como sendo “normal”. Se o padrão faz, nada mais está proibido (Costa, 2023).

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, São Paulo, Brasil.

** Asociación Psicoanalítica de Asunción, Assunção, Paraguai.

Partindo desse cenário e lembrando que, para Freud, o primeiro signo de estupidez é a completa falta de vergonha, convidamos Julio Hirschhorn Gheller para nos ajudar a pensar, sob uma ótica psicanalítica, alguns fenômenos sociopolíticos da contemporaneidade nos quais parece predominar a credulidade e certo grau de estupidez humana, condição que, seguindo Bion, não promove o conhecimento, nem permite aprender com a experiência, mas, ao contrário, favorece sua negação e o desmentido.

Como entender o ressurgimento de líderes com características fascistas e autoritárias, em concomitância com atitudes acríicas, não-questionadoras, provenientes paradoxalmente dos grupos sociais que mais sofrerão com eles? Que respostas temos diante do avanço de figuras como Trump, Bolsonaro e Milei?

Em “Notas sobre tempos bicudos”, nosso convidado aborda esses temas, nos oferecendo valiosos subsídios teóricos que enfatizam a impossibilidade de dissociar o coletivo do individual, como também inumeráveis motivos que convocam tanto a psicanálise como os psicanalistas a não se omitirem do contexto. Faz do luto um grande ponto de inflexão, que conectará o leitor de forma umbilical ao texto autobiográfico que lhe faz par nesta espécie de díptico.

Em tempos difíceis, testemunhos como o oferecido por Florencia Romero em “Perder tudo” são joias raras, difíceis de encontrar. A convidamos para que nos contasse como havia sido a sua experiência de viver e trabalhar como médica em recônditos lugares do mundo onde teve a oportunidade de conhecer e auxiliar pessoas, principalmente crianças e jovens, vítimas e exilados de guerra, que tiveram grandes perdas, muitas perderam tudo. Para nossa grata surpresa, em sua reflexão e elaboração, ela foi muito além: ao entrelaçar as marcas deixadas por essas vivências com sua história, encontrou coragem para narrar sua própria vida.

Contrariamente ao texto anterior, onde predomina a noção de falta de vergonha, aqui o pudor existe, assim como o medo e as dúvidas, e ela nos conta, com muita coragem, que é possível enfrentá-los. Poder perder tudo passa a ser, nesses casos, a contrapartida de não poder perder nada; assim como se emancipar de certa vergonha é uma conquista desejável, muito diferente do status de nunca a ter conquistado.

Em 1916, Freud publicou um artigo sobre alguns caracteres elucidados pelo trabalho analítico. No segundo capítulo descreveu “os que fracassam quando triunfam”, onde relata casos de sujeitos que adoeceram neuroticamente ao realizar (ou para não realizar) seus mais íntimos desejos. Em 2025, deslizando os significantes com certo humor, poderíamos inventar um capítulo para “os que perdem quando ganham”, cuja casuística viria a contemplar sujeitos sem vergonha, aparentemente felizes, imunes à tristeza e à doença, que, de tão absortos em sua própria glória, ainda não teriam se dado conta de quanto – e do que – estão perdendo.

Referências

- Barthes, R. (2004). *Incidentes*. Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1987)
- Costa, J. F. (2023). *Além do princípio do pudor*. Zagodoni.
- Freud, S. (1986). Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 14, pp. 313-340). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1916)

Tradução do espanhol: Luisa Marques Berrutti

Notas sobre tempos bicudos

As pessoas respondem a situações de rompimento de laços afetivos – seja por separação, seja por morte – vivenciando algumas etapas características. A reação inicial é de ansiedade e negação da realidade dos fatos que corroboram a perda. Segue-se a raiva, com expressão de revolta e busca de culpados. Esses sentimentos precisam ser escoados e esgotados para que uma sensação de relativa paz sobrevenha e permita que o indivíduo se mobilize a fim de conseguir outro objeto – pessoa ou atividade – que preencha a lacuna deixada. Essa sequência de fases caracteriza um processo de luto que se resolve satisfatoriamente. Porém, quando o indivíduo não se conforma com a perda, o luto se prolonga indefinidamente, configurando-se um estado melancólico. Nesse caso predomina a tendência a remoer ideias de ruína e de minus-valia, resultando em constantes autorrecreminações. O sujeito se mortifica e não enxerga a chance de reconstruir a vida, considerando que nada mais valerá a pena. Em “Luto e melancolia” (1917/1974a), Freud já dizia que a sombra do objeto se abate sobre o eu. Essa é a trilha em que Tãnatos suplanta Eros.

Penso na melancolia em face de ameaças inimagináveis há até pouco tempo, observando um cenário preocupante pela perspectiva de graves conflitos globais. Nesse sentido, é preciso estar com a mente alerta para não cair em buracos depressivos e estados de desânimo que comprometam a capacidade de pensar. Somos todos afetados pelo que acontece na cidade, no país e no mundo. O consultório não é uma ilha isolada. Não devemos nos concentrar apenas no que acontece no seu interior, esquecendo do entorno. É imprescindível não nos entregarmos à impotência, apesar da seriedade do quadro externo.

O novo presidente americano quer impor suas ideias mais insólitas, valendo-se da situação de estar no comando da maior potência econômica e militar do planeta. Trump prega a palavra de ordem “Make America Great Again” e age como se todos os outros países devessem se curvar às suas exigências. Seus arroubos expansionistas, quer sejam bravatas ou não – e parece que ele os leva a sério –, demonstram a ousadia e a arrogância de quem se julga detentor de um poder ilimitado. Ele quer fazer prevalecer seus interesses na base de ameaças, chantagens e, até mesmo, da força bruta. Afirma sem nenhum pudor que pretende anexar o Canadá como um estado americano. O lance mais bizarro e cruel é o seu propósito de impedir que os palestinos retornem à Faixa de Gaza, obrigando Egito e Jordânia a recebê-los. Isso tudo para poder se apossar daquela área e construir uma espécie de Riviera,

um grande empreendimento imobiliário na região. Nota-se em sua conduta o predomínio do que Bion denominou de parte psicótica da personalidade (Zimerman, 2004), com um conjunto de elementos como estupidez, arrogância, onipotência, onisciência, agressividade e voracidade. O seu exemplo evidencia como certas personalidades, mesmo que democraticamente eleitas, passam a corroer os fundamentos da democracia por dentro, adotando medidas despóticas. No caso, há todo um viés imperialista na atitude prepotente de Trump.

Tenho me lembrado de um filme do reputado diretor sueco Ingmar Bergman, *O ovo da serpente* (1978), ambientado na Alemanha de 1923. Ele descreve o ambiente que propiciou a ascensão do nazismo, com ênfase na derrocada econômica do país, posterior à derrota na Primeira Grande Guerra. A crise econômica causava um forte ressentimento, que atingia em cheio o povo alemão. A população ansiava por algum tipo de crença para recuperar a esperança no futuro. As manifestações de antisemitismo surgiram como decorrência da procura de culpados. Eleger determinado grupo como responsável pelas mazelas do país servia para aplacar o ressentimento. Seguiram-se as manobras de manipulação por parte dos nazistas, com a subsequente instalação do Terceiro Reich, liderado por Hitler. As consequências terríveis do Holocausto não deveriam jamais ser olvidadas. Uma noção que fica subentendida a partir do filme e dos fatos históricos é a do perigo que consiste em chocar o ovo em vez de destruí-lo antes que seja tarde, isto é, antes que a serpente possa exercer toda a sua potencialidade maligna.

Os leitores poderiam me perguntar: “Mas afinal por que falar de Trump?”. Uma vez que não habitamos um território longínquo e afastado, inevitavelmente vamos captar os reflexos dos acontecimentos exteriores. Sinto uma inquietação crescente diante da violência e grosseria que se disseminam cada vez mais, simbolizadas na figura de um tirano que pouco se importa com os direitos humanos.

Frequentei a universidade nos anos 70, época do auge da repressão praticada pela ditadura militar, que se estendeu de 1964 a 1985. Depois disso tivemos o retorno do regime democrático. Em 2018, o Brasil elegeu para presidente um capitão reformado, apoiado e identificado com a extrema direita. A vitória de um indivíduo de vocação autoritária funcionou como licença para que os extremistas deixassem a obscuridade, “saindo do armário”. Desde então, divulgam teorias econômicas simplistas e pautas de costume retrógradas, ditando normas moralizantes. Demonstram relativa indiferença pela desigualdade social, desinteresse por questões de diversidade e de redes de proteção para as camadas menos favorecidas, além de total negação da emergência climática que assola o planeta. Fomentam concepções radicais sem nenhum constrangimento, utilizando até *fake news* para iludir e cooptar os mais ingênuos com suas narrativas tendenciosas. Esse radicalismo agravou um processo de polarização já existente na sociedade, de tal modo que amizades se desfizeram e laços familiares foram abalados.

A eleição de 2022 reconduziu à presidência um político de perfil democrático. No entanto, o clima de intranquilidade persiste, em função da existência de um grande contingente de aficionados de um ideário radicalizado. Estes, por meio de um discurso que alia conservadorismo, individualismo e extremismo, buscam arrebatar o suporte de novos correligionários.

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, São Paulo, Brasil.

O seminal texto de Freud *O mal-estar na civilização* (1930/1974b) comenta aspectos próprios da destrutividade, que ele associa à pulsão de morte. O tom do texto é de ceticismo e, por que não dizer, de pessimismo. Ele reconhece que “o homem é o lobo do próprio homem”. Assinala que o homem é capaz de utilizar a força de trabalho do outro sem compensá-lo. Dependendo das circunstâncias, pode também despojar o outro de seus bens e aproveitar-se sexualmente dele sem consentimento.

A lição do passado não tão distante – remeto-me ao período do nazismo e fascismo – ensina a não abrir mão do pensamento racional, de modo a não perder a esperança diante das ameaças da atualidade. Refiro-me novamente à intensa polarização social em que políticos e influenciadores mais radicais manifestam abertamente ideias antes ocultadas por um sentimento de vergonha. Agora eles desfrutam de uma sensação de segurança para propagar uma retórica enviesada, abrangendo conceitos absurdos que embasam seu autoritarismo. Funcionam de acordo com uma dinâmica paranoide e maniqueísta do tipo “oito ou oitenta”, “deus ou diabo”, “santo ou pecador”. Não há espaço para equilíbrio, meio-termo, diálogo e conciliação.

As divergências estão a desafiar a capacidade mental de processar conflitos e emoções. Observamos muitas situações tensas, inclusive no ambiente institucional dos psicanalistas. Estes, seres humanos que são, também entram em condutas de competição, rivalidade e inveja. Em decorrência disso, podemos perceber algumas atitudes mais irascíveis. No contexto mundial das nossas instituições, não estamos imunes a tendências arbitrárias, usualmente ligadas à pretensão de salvaguardar a pureza da psicanálise, acarretando o risco de transformá-la em uma espécie de religião a ser seguida. A consequência disso seria, no limite, um tipo de fundamentalismo, com a separação entre os analistas fiéis, aqueles que defendem o método tradicional, e – do outro lado – os hereges que ousam propor algum tipo de atualização no seu exercício. Os puristas não só defendem o seu modo de trabalhar como também querem impô-lo àqueles que pensam diferentemente, como se só existisse uma única forma correta de psicanalisar. Em termos das análises didáticas, o questionamento do uso combinado da ferramenta *online*, muito difundida nos tempos da pandemia, é um exemplo dessas controvérsias. Da mesma forma, a defesa de um mínimo de frequência semanal de quatro sessões também se torna matéria de polêmica, independentemente de a Associação Psicanalítica Internacional já ter aprovado a frequência de três a cinco vezes para as análises de formação que seguem o modelo Eitingon. Dessa maneira, as divisões se acentuam, e chegamos lamentavelmente a perder antigas amizades.

Nas fases mais avançadas de idade, esperar-se-ia dos analistas veteranos um ganho de bom senso e sensatez. O aspecto fundamental do método psicanalítico pressupõe liberdade de pensamento, o que se opõe a dogmas, rigidez e inflexibilidade.

A noção de limites e a aceitação da finitude precisam ser devidamente internalizadas pelo analista à medida que vai adquirindo experiência e sabedoria. As derrotas são inevitáveis no nosso percurso, mas podemos aprender com elas. Per-



Anamaria McCarthy
El auto [O carro] (2024), fotografia modificada, 61 x 80 cm, série *Empty rooms* [Salas vazias]

der faz parte da vida, já que não somos predestinados à invencibilidade. Aceitar os limites significa que cabe sempre fazer o máximo dentro do que é possível, sem que nos conformemos com menos do que isso.

Referências

- Bergman, I. (diretor). (1978). *O ovo da serpente* [filme]. Rialto Film; Dino De Laurentiis Corporation.
- Freud, S. (1974a). Luto e melancolia. Em S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. 14, pp. 271-291). Imago. (Trabalho original publicado em 1917)
- Freud, S. (1974b). O mal-estar na civilização. Em S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. 21, pp. 75-171). Imago. (Trabalho original publicado em 1930)
- Zimmerman, D. E. (2004). Um glossário dos termos de Bion. Em D. E. Zimmerman, *Bion: da teoria à prática: uma leitura didática* (pp. 75-103). Artmed.

Perder tudo

Nasci na Argentina. Tenho 51 anos. Como a grande maioria dos argentinos de minha geração, sou bisneta de imigrantes.

Em vários momentos de minha vida, tive a possibilidade de escolher deixar tudo para trás: primeiro, deixei a casa de minha família, meus amigos, o conforto de minha cidade natal para estudar na universidade em Buenos Aires; depois, me aventurei fora do país por um ano; mais tarde, deixei o país e uma talvez promissora carreira como pediatra para trabalhar numa organização internacional de ajuda humanitária.

Nunca senti que deixar tudo para trás fosse difícil, embora várias vezes tenha deixado tudo para me instalar em lugares onde eu não tinha quase nenhum amparo, longe de tudo e de todos, e onde as condições de vida eram totalmente diferentes das existentes em meu lugar de origem. Uma forte vocação para servir, para ajudar os outros, misturada a uma inexplicável curiosidade de descobrir o mundo sem ser turista, de falar outros idiomas, e a uma profunda convicção de que era isso o que eu tinha que fazer, me movia. Os vínculos familiares e de amizade que sempre tive foram e ainda são muito sólidos, apesar da distância geográfica e de minha pouca presença. Talvez por isso eu nunca tenha sentido uma verdadeira perda.

Mas, obviamente, deixar tudo é muito diferente de perder tudo.

Em minhas experiências profissionais, tanto nos poucos anos em que trabalhei na Argentina quanto nos anos em que trabalhei em diferentes países da África, do Oriente Médio e da América Latina, encontrei pessoas que, de forma mais ou menos brutal e quase sem opções, sofreram perdas enormes. Pessoas que perderam tudo durante uma terrível guerra civil, uma geração quase inteira de crianças e adolescentes que perderam os pais por causa do HIV, crianças e adolescentes forçados a deixar seu país por causa da violência das gangues, que perdem sua família, sua infância, sua adolescência, que são obrigados a deixar tudo e depois se veem desamparados, sem poder cruzar as fronteiras necessárias para começar a vida melhor que tanto almejavam. Meninos e adolescentes que foram forçados a se unir e lutar com um grupo terrorista. Meninas e jovens que foram humilhadas, obrigadas a casamentos forçados e à constante violência conjugal para sobreviver. Mulheres jovens e não tão jovens que, ao ficarem viúvas ou engravidarem após um estupro, além do sofrimento que experimentam, perdem toda a dignidade possível, perdem as poucas opções que tinham na vida, e muitas acabam vítimas de mortes

* Fondation Terre des Hommes Lausanne, Lausanne, Suíça.



Anamaria McCarthy
El círculo [O círculo] (2023), fotografia modificada, 74 x 61 cm

para “limpar a honra”. Também conheci mulheres que, tendo perdido todo o medo possível, se arriscaram a atravessar uma cidade em ruínas, cheia de postos de controle, para buscar um aborto seguro e assim sobreviver. Mães que, tendo perdido parte da família durante a guerra, se arriscaram a levar as filhas adolescentes a um centro de saúde distante, em busca de um aborto seguro, para evitar que fossem mortas pelo próprio irmão por uma questão de honra.

Todas essas pessoas estavam seguindo em frente, sempre seguindo em frente. E lá estavam elas, sempre procurando o próximo passo que lhes permitiria continuar apesar das perdas. Continuar por si mesmas, continuar para aproveitar inclusive as menores oportunidades de sobreviver um pouquinho melhor, de ao menos sonhar em poder proporcionar algo um pouco melhor para suas famílias.

Todas essas experiências me marcaram e ficaram gravadas dentro de mim. Todas elas, de certa forma, também ilustram a história de minha família e de meus antepassados. E, portanto, minha própria história.

Tive um bisavô que saiu da Síria quando criança e que, junto com o irmão, um pouco mais velho que ele, chegaram ao norte da Argentina, e depois de sobreviverem como vendedores ambulantes, cada um conseguiu constituir sua família e se estabelecer longe um do outro. Tive um avô que, desde muito pequeno, precisou trabalhar para ajudar a mãe, que era mãe solteira. Também tive uma avó que foi mandada do campo para a cidade pela mãe, que a entregou a uma família para que lhe desse trabalho e comida. Todos provavelmente sofreram perdas bastante similares às sofridas pelas muitas pessoas que encontrei e continuo encontrando através de meu trabalho em diferentes países do mundo.

Ter testemunhado e acompanhado tantas pessoas que sofreram perdas imensas, além de minha própria história familiar, forjou em mim a compreensão de que as perdas são muito mais do que a dor horrível que nos causam quando acontecem. As perdas exigem um luto que, quando é possível passar por ele, é transformador. O luto permite catalisar a transição para uma abertura, para o crescimento, e estabelece um novo nível de resiliência.

A necessidade e a urgência de sobreviver, em muitos casos, não deixam tempo para o luto e simplesmente forçam as pessoas a seguir em frente. A perda se torna, então, o motor da sobrevivência.

Poucos anos atrás, já contando com grande parte das experiências mencionadas, me coube enfrentar uma perda nova e muito diferente em minha própria vida. Não foi uma perda material, nem a perda inesperada de um ente querido. Foi a perda do que eu acreditava ser minha identidade até aquele momento. A mulher tão comprometida, tão determinada em suas escolhas, tão claramente motivada pelo que sempre escolheu ou acreditava ter escolhido fazer de sua vida. A identidade da mulher que, sem perceber, tinha escolhido ficar sozinha e não ter filhos, tinha escolhido não cuidar de sua saúde e seu bem-estar, e também tinha optado por não aproveitar a vida.

Por causa de certos eventos externos, minha vida se interrompeu por alguns instantes, por alguns meses. O fluxo natural de minha existência, até então quase inconsciente, se interrompeu. Um vazio total me invadiu, e senti uma dor infinita.

Ao me permitir sentir o vazio e a dor, tudo começou a se mover dentro de mim. Foi só então que pude ver claramente que minha identidade tinha sido formada

por rótulos que recebi desde muito pequena, e que esses rótulos foram se integrando primeiro numa narrativa familiar muito forte. Essa narrativa parcialmente tácita, e até involuntária, não tinha sido planejada por alguém em particular, mas se mostrou muito convincente. Tão convincente que, em certo momento, deixou de ser a narrativa familiar e se tornou minha própria narrativa, a que definiu minha identidade. Eu a havia adotado por completo, de maneira inconsciente e involuntária, sem ter sido capaz de questioná-la.

Perder essa identidade foi a coisa mais difícil que tive de enfrentar na vida até agora. Perder essa identidade significou me perguntar: “Quem sou eu, então?”. Tive que encarar verdades muito dolorosas de minha própria infância e juventude, as quais, da mesma forma que meus antepassados e as pessoas que encontrei em minha vida, eu tinha simplesmente evitado, sepultado no esquecimento do inconsciente, para seguir em frente. Tive que nomear as perdas uma a uma pelo que eram: perda da infância, perda da inocência, perda do amor-próprio e da autoestima, perda da conexão com minha essência, com meu verdadeiro ser.

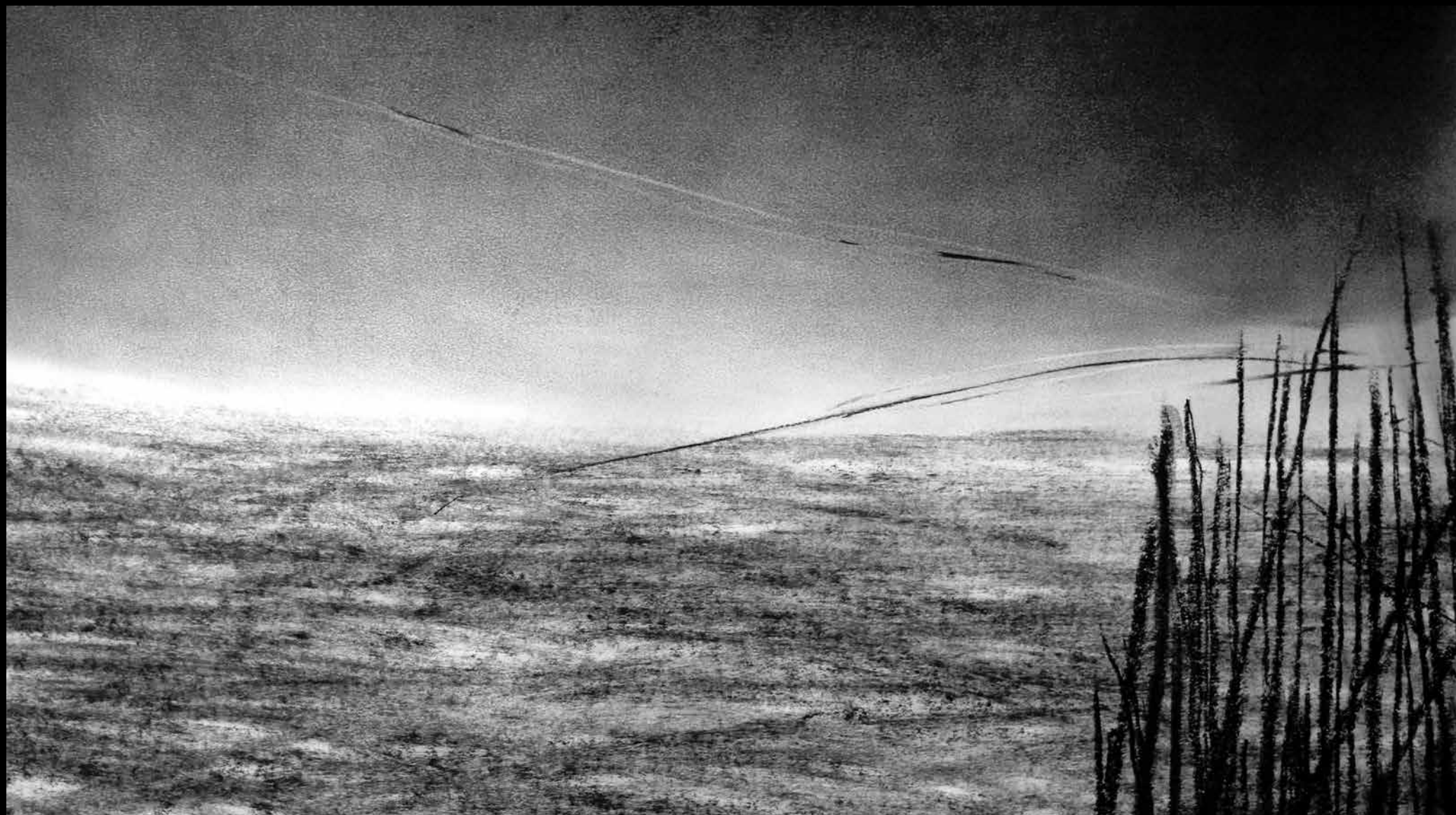
Passar pela perda de minha identidade e pela busca de minha essência, de uma nova identidade, exigiu tarefas igualmente dolorosas. Consegui compartilhar certas verdades com minhas irmãs e meu irmão, estabelecer alguma distância em relação a meus pais e me arriscar a novas perdas pela necessidade de me redescobrir e sobreviver.

Não será nenhuma surpresa ler que, através desse processo, uma profunda transformação começou a acontecer em minha vida. A perda da antiga identidade foi libertadora e curativa. A aceitação consciente da história familiar e pessoal, a integração das experiências e dos aprendizados vividos começaram a dar origem a minha nova identidade. Essa nova identidade é basicamente muito mais leve e mais amada, mais valorizada sobretudo por mim mesma, que a estou forjando e escolhendo com plena consciência, dia após dia.

O que significa perder tudo? *O que perdemos quando perdemos tudo?* Ou, talvez mais importante..., quem somos nós depois da perda e do luto?

Com mais ou menos dificuldade, lidamos com as perdas materiais. As perdas inesperadas, acidentais ou precoces de entes queridos podem ser devastadoras. E, surpreendentemente, também lidamos com elas. É nossa natureza sobreviver. É assim que crescemos, que evoluímos. Mas o esquecimento ou a desconexão com nossa verdadeira identidade nos faz perder, acima de tudo, a capacidade de viver a vida plenamente. E se tivermos a coragem de perder tudo e depois descobrir nossa essência, essa talvez seja a perda mais importante que podemos enfrentar.

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte



Héctor Solari
Paisajes después de la batalla, 3 [Paisagens depois da batalha, 3] (2019), pastel sobre papel, 50 x 64 cm

Dossiê:
Saudade

Saudade

Dizem os versos do poema “Presença da ausência”, de Elisa Lucinda (2016):

Saudade imensa de tua companhia
Drummond ensinou que a saudade é excesso
[de presença.
Então é isso:
Tua ausência está comigo em mim,
Tua falta ainda anda comigo
Pra lá e para cá.
Como se você não tivesse partido.
Como se ainda fosse voltar.
(p. 441)

Sim, a saudade marca de forma aguda um vazio que ocupa por completo; a presença da ausência. Não apenas a do objeto do amor, do desejo, do lugar, do momento; marca também o prazer de sua lembrança, pois a saudade concentra simultaneamente a dor do ausente com a nostalgia dos momentos felizes que já foram vividos. O desassossego da falta sossega, provisoriamente. Um sentimento ambíguo, portanto.

Sua origem etimológica é incerta. Vem do árabe *saudah*, com o sentido de padecimento ou dor no coração (Tobias, 2005), ou do latim *solidad*, *solitatem* (Vasconcellos, 1914/2020), chegando aos arcaicos *soidade* e *soudade*, até alcançar a sua forma atual.

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, São Paulo, Brasil.

Ainda que seja uma qualidade do sensível humano, encontra-se permanentemente em discussão se a palavra *saudade* é única em seu significado na língua portuguesa. Estaria certo Fernando Pessoa (1973)?

Saudades, só portugueses
Conseguem senti-las bem
Porque têm essa palavra
Para dizer que as têm.
(p. 110)

Sabemos que as formas de sentir são determinadas pelas condições histórico-culturais, que difundem e mantêm as especificidades de se relacionar e experimentar o mundo. Portanto, estamos falando de um sentimento que atinge o homem na sua concretude histórica, mas que é universal como experiência do ser. Mas mesmo assim, afirma Piñeiro (2009), não se vive saudade de modo igual em qualquer lugar.

O sentimento que a palavra *saudade* significa não tem um equivalente exato em outras línguas, nas quais é traduzida por “solidão”, “solitude”, “nostalgia”, “melancolia” ou “lamento”. Ela engloba essas modalidades do sentir, mas se refere a algo mais complexo. Funcionando como uma palavra-síntese, implica não apenas a relação de alteridade, com o objeto perdido, com o que me falta. Ela implica também a relação de tempo e de espaço. Por um lado, o movimento temporal do antes e do depois, no qual a lembrança de um pas-

sado retorna ao presente, atualizando-se pelo desejo de retomar a posse do que foi vivido anteriormente, um esforço da memória que se projeta esperançoso para o futuro. Por outro, a dimensão espacial, marcada pela distância, pelo distanciamento na oscilação entre o aqui e o ali, ou o além (Carvalho, 2006).

É o que vemos quando Fernando Pessoa (1995) fala sobre sua terra natal em “Ó sino da minha aldeia”:

A cada pancada tua
Vibrante no céu aberto,
Sinto mais longe o passado,
Sinto a saudade mais perto.
(p. 93)

E mais recentemente, em “Objeto sujeito”, de Leminski (2013):

Você nunca vai saber
quanto custa uma saudade
o peso agudo no peito
de carregar uma cidade
pelo lado dentro
como fazer de um verso
um objeto sujeito
como passar do presente
para o pretérito perfeito
nunca saber direito
(p. 187)

Com a marca da ambiguidade, saudade não é para principiantes. Não é à toa que são os poetas que mais se dedicam a descrevê-la de modo mais certo, poetas que nos acompanharam na escrita deste editorial.

Aceitando o desafio de se dedicar ao tema, Inês Oseki-Dépré oferece uma viagem histórica sobre o termo, e Lília Moritz Schwarcz discorre sobre o sentido do banzo para os escravizados, alcunhado de “doença da saudade” por seus senhores. Na sequência, é sobre a própria ambiguidade desse sentimento que Samuel Gilbert

de Jesus escreve, seguido por Jorge Castro Ribeiro, que nos fala da expressão da saudade no fado em Portugal, na morna em Cabo Verde e na bossa nova no Brasil. Em tom autobiográfico, Christopher Paul Valender Ulacia considera a experiência do exílio, a dor da saudade em sua configuração transgeracional. E finalizando o nosso **Dossiê**, Alberto Díaz e Tiziana Palmiero apresentam a *cacharpaya*, música de certas comunidades andinas que marca um ritual de despedida de maneira performativa.

Referências

Carvalho, N. (2006). A saudade na língua portuguesa. *Revista Confluências*, 31, 83-192.

Leminski, P. (2013). *Toda poesia*. Companhia das Letras.

Lucinda, E. (2016). *Vozes guardadas*. Record.

Pessoa, F. (1973). *Quadras ao gosto popular*. Ática.

Pessoa, F. (1995). *Poesias*. Ática.

Piñeiro, R. (2009). *Filosofia da saudade*. Galaxia.

Tobias, J. A. (2005). *A saudade: ideia ou sentimento*. Ave Maria.

Vasconcellos, C. M. (2020). *A saudade portuguesa*. Cravo. (Trabalho original publicado em 1914)

Saudade

Sobre a saudade, ao lado da imensa bibliografia portuguesa, já existem algumas publicações enciclopédicas internacionais que salientam a dupla origem da palavra.¹ Seria interessante tentar aprofundar essa dicotomia à origem de toda uma mitologia especificamente lusitana, contrariamente à sua variante brasileira.

Com efeito, esse lusismo atestado antes de 1200 na obra do trovador Dom Sancho, o Velho, numa balada endereçada à graciosa Ribeirinha, já indica que a palavra *saudade* provém de duas origens, o que a torna única: do latim *solitudo* (*solis, solitatis*: solidão), que resulta em português *soledade* e *solidão*, e de *salus, salutatis* (saúde) (Vasconcelos, 1904/1966).

Nesse sentido, a filóloga portuguesa Carolina Michaëlis de Vasconcelos (1914/1992) explicita a derivação etimológica comumente admitida: a passagem de *solitudo* a *saudade* não é conforme às transformações morfológicas correntes em português. Foi preciso a intervenção da palavra *sa(l)udade*, do latim *salutate*, para que a forma definitiva se fixasse dessa maneira, *saudade*, que passou de paroxítona (*saUdade*) a paroxítona (*sauDAde*), o que se verifica nas palavras quadrissílabas da poesia galego-portuguesa (*su-i-da-de*).

Ora, se, segundo o nosso *Aurélio* (Ferreira, 1986), a saudade é “a lembrança ao mesmo tempo nostálgica e suave de pessoas ou coisas distantes ou desaparecidas, acompanhada pelo desejo de revê-las ou de possuí-las” (p. 1556), equivalente à nostalgia, ao sentimento de falta, a palavra conhece uma longa história na cultura portuguesa. Assim, a primeira definição de *saudade* data de Dom Duarte (1391-1438), filho de Dom João I e de Dona Filipa de Lencastre, cavaleiro em 1415 e rei de Portugal em 1433, autor do *Livro de ensinança de bem cavalgar toda sela*. Sua obra *Leal conselheiro* foi descoberta somente em 1820 em Paris.

Como Fernando Pessoa em *Livro do desassossego* (1982) mais tarde, Dom Duarte tenta definir os sentimentos humanos diferenciando-os entre eles (o nojo, a tristeza, o pesar, o desprazer, o “avorecimento”). Essas definições se aproximam das noções de luto e melancolia em Freud (1917/2004). Quanto à “suidade”, trata-se de “um sentimento do coração que provém da sensualidade e não da razão e que pode trazer tristeza e sentimento de luto”, “que nasce da separação, certamente, mas que evoca a deleitação” (Dom Duarte, 1438/1842, p. 150).

A definição de Freud se afasta da de Fernando Pessoa, mas é próxima da de Dom Duarte, excluindo um parentesco entre o *spleen* (melancólico) e a saudade, que é, *a priori*, o sentimento de ausência de alguma coisa, apesar de essa coisa (ou pessoa) ser idealizada pela distância e pela lembrança, e de tudo isso provocar tristeza. Duarte Nunes de Leão (1606),

porém, insiste na especificidade lusitana da palavra e a distingue do latim *desiderium*, pois a saudade é um sentimento que inclui o desejo. “É a lembrança de algo juntamente com o desejo desse algo” (p. 125).

Para Francisco Manuel de Melo, em *Epanáphoras da vária história portuguesa* (1660/1977), trata-se de uma paixão. Quanto a Teixeira de Pascoaes (1912/1986), fundador do saudosismo e editor da revista *A Águia*, a saudade é um sentimento cujo aspecto contraditório merece ser ressaltado: “Desejo da coisa ou da criatura amada tornado dolorido pela ausência” (p. 25). Leonardo Coimbra (1923/1986) lhe atribui uma aura mística: “A saudade nos seres será também, na menor presença divina, o sentimento de ir a caminho da maior presença” (p. 207). Essa acepção mística se encontra igualmente em Luís Tobio: “Desejo de voltar à terra, à casa ou à mãe, como o místico aspira a se recolher em Deus” (citado por Melo, 1660/1977, p. 67). O famoso escritor Eduardo Lourenço (1978), abordando a questão da literatura portuguesa como um ciclo que se inicia com Camões e se termina com Fernando Pessoa, permite apreender do

ponto de vista histórico a amplitude literária e cultural do fenômeno da saudade. E, para Almeida Garrett, poeta romântico, a saudade é o sentimento de falta, de ausência de Pátria, glorificado por Teixeira de Pascoaes (1998) na expressão “Pátria-saudade”: “Saudade, corpo-sombra da existência portuguesa” (p. 113), mas princípio criador. Ele cita Fernando Pessoa, que, ao anunciar o Super-Camões, indica que a visão do saudosismo vai superar o “patriotismo” em direção a uma “era de impessoalidade realmente universal e fraterna” (p. 110). Em certas ocasiões, a palavra pode ser usada como saudação: “Saudades”, quando se revê uma pessoa querida.

Vemos que as definições da saudade se sucedem ao longo dos séculos, às quais se acrescenta cada vez um traço particular, mas que os limites deste texto não permitem desenvolver de maneira exaustiva.

No Brasil, enfim, a palavra é utilizada constante e quotidianamente principalmente nas canções populares e, após seu emprego literário durante o período romântico, as conotações parecem se diferenciar das de Portugal ou das colônias (como “Sodade”, de Cesária



Héctor Solari

Paisajes después de la batalla, 4 [Paisagens depois da batalha, 4] (2019), pastel sobre papel, 50 x 64 cm

* Aix-Marseille Université, Marselha e Aix-en-Provence, França.

1. Ver definição no *Dictionnaire international des termes littéraires* (Grassin, 1998) – artigo proposto por Inês Oseki-Dépré e Jean-Marie Grassin – e no *Vocabulaire européen des philosophies* (Cassin, 2004). Ver também “La ‘saudade’” (Oseki-Dépré, 2008).

Évora, que é uma canção cabo-verdiana de exilada). A significação de saudade é sincrônica no Brasil: entre Castro Alves (“saudades da infância querida”), Vinicius de Moraes e Antônio Carlos Jobim (“Chega de saudade”) e Chico Buarque, trata-se de um sentimento que vai do bem-estar ao sofrimento absoluto, que só se resolve “matando a saudade”.

Referências

Cassin, B. (org.). *Vocabulaire européen des philosophies*. Seuil; Le Robert.

Coimbra, L. (1986). Sobre *Regresso ao Paraíso*, de Teixeira de Pascoaes. Em A. Botelho & A. B. Teixeira (org.), *Filosofia da saudade* (pp. 198-217). Imprensa Nacional; Casa da Moeda. (Trabalho original publicado em 1923)

Dom Duarte. (1842). *Leal conselheiro*. J. P. Aillaud. (Trabalho original publicado em 1438)

Évora, C. (1992). Sodade [música]. Em *Miss Perfumado*. Lusafrica.

Ferreira, A. B. H. (1986). *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*. Nova Fronteira.

Freud, S. (2004). Deuil et mélancolie (J. Laplanche & J.-B. Pontalis, trad.). *Sociétés*, 86(4), 7-19. (Trabalho original publicado em 1917)

Gilberto, J. (1958). Chega de saudade [música]. Em *Chega de saudade*. EMI-Odeon.

Grassin, J.-M. (org.). (1998). *Dictionnaire international des termes littéraires*. A. Francke.

Lourenço, E. (1978). *O labirinto da saudade*. Círculo de Leitores.

Melo, F. M. (1977). *Epanáphoras da vária história portuguesa*. Imprensa Nacional; Casa da Moeda. (Trabalho original publicado em 1660)

Nunes de Leão, D. (1606). *Origem da lingoa portuguesa*. Pedro Crasbeeck.

Oseki-Dépré, I. (2008). La “saudade”. *Les Chantiers de la Création*, 1, 55-62.

Pascoaes, T. (1986). O espírito lusitano ou o saudosismo. Em A. Botelho & A. B. Teixeira (org.), *Filosofia da saudade* (pp. 21-36). Imprensa Nacional; Casa da Moeda. (Trabalho original publicado em 1912)

Pascoaes, T. (1998). *A saudade e o saudosismo*. Assírio & Alvim.

Pessoa, F. (1982). *Livro do desassossego*. Ática.

Vasconcelos, C. M. (1966). *Cancioneiro da Ajuda* (vol. 2). Casa da Moeda. (Trabalho original publicado em 1904)

Vasconcelos, C. M. (1992). *A saudade portuguesa*. Éditions Portugais de la Renaissance. (Trabalho original publicado em 1914)

Banzo: sobre uma saudade ativa e insurgente

Saudade é um pouco como fome. Só passa quando se come a presença. Clarice Lispector, 1968

O Brasil representa um caso incontornável quando se analisa a história da escravidão mercantil, que vigorou inclemente de inícios do século XVI até finais do XIX. Dos mais de dez milhões de pessoas africanas que chegaram com vida às Américas, o Brasil recebeu 48% dessa imigração forçada.¹ Também contou com mão de obra escravizada em todo o seu território e foi o último país a pôr fim a esse regime de trabalhos forçados. Só o fez em maio de 1888 – depois de Estados Unidos, Porto Rico e Cuba – e com uma lei muito conservadora, que não previu a inserção e inclusão desse imenso contingente social exposto a leis tão desiguais – e durante tanto tempo. A consequência foi a subtração e o apagamento dessa história e a tentativa de naturalização e subordinação de pessoas negras.

Mas essa sempre foi uma narrativa contada pela metade. Pois, para a maior parte dos escravizados e escravizadas, essa condição foi entendida como um momento transitório.² Por isso, é impossível tratar de escravidão sem seu par binário e inseparável: a luta pela liberdade presente no horizonte de possibilidades de cativos e cativas.

Por conta de tal perspectiva, presente em todo o contexto afro-atlântico, desde o século XVI, com a chegada dos primeiros africanos ao Brasil, existiram notícias de revoltas coletivas e individuais, fugas cotidianas (chamadas “tirar um cipó”), insurreições, assassinatos, suicídios, assim como se formaram quilombos em todo o território, os quais, diferente do que normalmente se contou, criaram comunidades mais igualitárias e que estabeleciam relações comerciais duradouras com seus vizinhos (Reis & Gomes, 2021).

O certo é que a rebeldia era a norma entre os africanos e seus descendentes, nunca a exceção. Na verdade, os motins começavam já durante a viagem, com notícias de uma série

* Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil. Princeton University, Nova Jersey, Estados Unidos.
1. Ver o *site* Slave Voyages: www.slavevoyages.org.

2. Uso o termo *escravizado* (e não *escravo*) porque, enquanto o segundo denota uma situação naturalizada, o primeiro evidencia o trabalho forçado, imposto e nada voluntário.

de escravizados rebelando-se em alto-mar. Entre o cativo criado para se eternizar e o destino “incerto”, era melhor a “certeza” da morte no oceano.

A luta pela liberdade também poderia se dar no dia a dia e de forma quase silenciosa, sem maior alarde. Ficou conhecida a utilização de uma erva chamada popularmente de amansa-senhor, que era ministrada por escravizadas sob a forma de chás e infusões. Teoricamente ela servia para acalmar os patrões, mas, na realidade, ela guardava a propriedade de levar aquele que a bebia ao delírio, à loucura e até à morte. Foram muitos os senhores e senhoras que, em busca de paz, ganharam uma morte marcada pelo sofrimento.

A erva representa, pois, um símbolo da relação que se estabeleceu em países escravistas: o famoso “toma lá, dá cá” (Schwarcz & Starling, 2016). Nesse regime, pautado na posse de uma pessoa por outra, a violência, a ambiguidade, a presunção formaram-se enquanto linguagens sociais que se estabeleceram em países de tradição escravista. Esse é o caso também da capoeira (Pires & Figueiredo, 2020), que era, ao mesmo tempo, uma dança e uma forma de luta, com os jornais de época relatando como as autoridades brasileiras sempre reprimiam “bandos de capoeiristas”, que costumavam infernizar a ordem colonial.

As práticas de leitura conformavam outro tipo de rebelião, uma vez que permitiam adquirir vocabulário social e capacidade de lutar na justiça pela liberdade. O caso mais famoso é o de Luiz Gama, o alfarrábio negro que se alfabetizou, estudou direito, conseguiu a própria manumissão e, na sequência, a de outros escravizados (Ferreira, 2011). Mas ele não foi um caso isolado. Vários cativos aprenderam a ler para se inteirar mais acerca de outras rebeliões mundo afora, se instruir com as abolições que iam acontecendo em outros países, e batalhar pelo direito à liberdade no corpo da lei (Wissenbach, 2018).

Essa mesma luta pela liberdade produzia atos ainda mais extremos. Não foram poucos

os exemplos de cativas que resolveram, em um gesto com certeza radical, matar os próprios filhos (Machado, 2012) – e, assim fazendo, os impedindo de viver neste regime de trabalhos forçados –, ou de escravizados que cometeram toda sorte de suicídios, sendo o modo mais conhecido, devido à sua regularidade, a morte por ingestão de terra.

O ato de comer terra nem sempre esteve associado ao suicídio. Na literatura médica, por exemplo, há relatos de povos que entendem a prática como um ato de nutrição. Segundo a geofagia, a prática de comer substâncias terrestres (como argila) está frequentemente associada à tentativa de melhorar uma nutrição deficiente em minerais. Nesse sentido, a geofagia dos humanos seria uma decorrência da desordem alimentar conhecida como alotriofagia – quando a pessoa é compelida a ingerir substâncias não alimentares como carvão, lascas de tinta, giz, tecidos e terra.

No caso de pessoas de origem africana, esses parecem ser costumes bastante antigos e arraigados. Há pesquisas que mostram que a geofagia foi predominante entre africanos e seus descendentes nos Estados Unidos. Um estudo do estado de Mississippi, realizado no ano de 1942, concluiu que

pelo menos 25% das crianças em idade escolar habitualmente comeram terra. Adultos, embora não observados de forma tão sistemática, também manifestaram o consumo de terra. Um número de razões foi então dado: a terra é boa para você; ajuda as mulheres grávidas; o gosto é bom; é azeda como um limão; o gosto é melhor se esfumaçado na chaminé; e assim por diante. (Hunter, 1973, p. 192)

Entretanto, é sabido que, quando ingeridos em excesso, esses nutrientes podem levar à morte incidental – ou, no caso que nos interessa mais de perto, de maneira consciente e proposital. Ou seja, quando realizada com

frequência, a prática pode se constituir numa forma de suicídio lento e intencional – atitude que os senhores chamavam, de modo romântico, de doença da saudade, ou, emprestando o termo africano, simplesmente banzo (Haag, 2010).

A palavra *banzo* tem origem no idioma quimbundo, *mbanza*, que significa “aldeia”. É interessante considerar esse sentido coletivo – de coletividade – e sua adjetivação: pessoa acometida por uma tristeza imensa, atônita, pensativa. Pensado nesses termos, o conceito remeteria, mesmo, a uma certa melancolia vinculada a um passado que ficou definitivamente para trás: a terra dos antepassados, a família, o grupo, a aldeia.

Ademais, a experiência era de fato recorrente. Segundo Renato Pinto Venâncio e Mary Del Priore (2018), o suicídio entre escravizados era duas ou três vezes mais elevado do que entre homens livres, e sempre atribuído ao banzo. Por outro lado, a despeito de não negar a evidência do banzo, os historiadores corretamente indicam que o registro de suicídios poderia muito bem encobrir assassinatos frequentes realizados pelos senhores de escravos, que ficavam dessa maneira fora do arbítrio da lei.

Segundo Oda (2007),

o desgosto pela vida e o desejo de morrer são atribuídos pelos narradores a reações nostálgicas decorrentes da perda da liberdade e dos vínculos com a terra e grupo social de origem, e ainda aos castigos excessivos impostos pelos senhores. (p. 348)

Essa talvez seja a versão corrente, defendida por uma série de analistas de formação mais eurocentrada, que acomodam a noção de “desgosto” pelo desterro forçado com aquela da violência infligida pela escravidão, não dando a importância devida às subjetividades presentes na vida dessas pessoas de origem africana.

Entretanto, o banzo não era só vinculado a uma atitude, digamos assim, “passiva”: uma reação filosófica diante de uma falta insuportável. Na verdade, se ele costumava aparecer relacionado, de modo mais frequente, à atitude “ativa” do suicídio, era também utilizado como forma de explicar os inúmeros abortos provados por parte das escravizadas, ou as reincidentes fugas individuais e coletivas.

Portanto, o termo *saudade* não se restringia, nesse caso, a uma concepção existencial ou nostálgica de volta ao passado. Ele indicava uma forma propositiva de pôr fim a uma situação insustentável vivida no presente.

Ao que se sabe, o primeiro registro escrito do uso da palavra *banzo* ocorreu no trabalho intitulado *Memória a respeito dos escravos e tráfico da escravatura entre a Costa d'África e o Brasil*, apresentado pelo advogado Luiz Antônio de Oliveira Mendes, na Real Academia de Ciências de Lisboa, no ano de 1793. Escrevia ele:

Das doenças crônicas... uma, e das principais moléstias crônicas, que sofrem os escravos, a qual pelo decurso do tempo os leva à sepultura, vem a ser o banzo. O banzo é um ressentimento entranhado por qualquer princípio, como por exemplo: a saudade dos seus, e da sua pátria; o amor devido a alguém; à ingratidão, e aleivosia, que outro lhe fizera; a cogitação profunda sobre a perda da liberdade; a meditação continuada da aspereza com que os tratam; o mesmo mau trato, que suportam; e tudo aquilo que pode melancolizar. É uma paixão da alma, a que se entregam, que só é extinta com a morte: por isso disse que os pretos africanos eram extremosos, fiéis, resolutos, constantíssimos, e susceptíveis no último extremo do amor e do ódio. [...] Este mesmo banzo por vezes observei no Brasil, que matara a muitos escravos; porém sempre por efeitos do ressentimento do

rigor com que os tratavam os seus senhores. (Mendes, 1793/1977, pp. 61-62)

“Ressentimento” e “paixão da alma” que leva à morte são expressões que mostram, em primeiro lugar, que essa era uma atitude coletiva, e não somente uma decisão individual; em segundo, que essa atitude, mais do que uma mera “reação” ao cativeiro, implicava “agência”: uma clara intenção de pôr fim a uma situação compulsória. Assim, saudade aqui se desdobra na ideia de suicídio, de agência e de luta autônoma pelo próprio destino, desígnio e desejo. Em vez de uma atitude platônica, apresenta-se como um recurso último, pois a morte bem valia uma vida.

Saudade é, pois, um tema complexo e ambivalente para lidar com a vida de pessoas submetidas à escravidão. Se o banzo, a morte por saudades e causada pela ingestão excessiva e diária de terra, era um comportamento corriqueiro entre escravizados e escravizadas sujeitos ao trabalho diuturno nos campos de cana ou café, ou submetidos ao regime da mineração e outros serviços compulsórios, sua prática não era entendida ou respeitada como se fosse uma decisão pessoal legítima. Até porque, na perspectiva dos patrões, cativos eram considerados como “coisas”, “bens semoventes”, sendo assim descritos nos testamentos da época. Por isso, não faltaram aparelhos específicos para impedir que o ato de ingerir terra, e assim acabar com a vida, fosse consumado.

Da parte dos senhores e senhoras, o comportamento não era entendido, como se pode imaginar, com qualquer laivo de afeto ou condescendência. Ou seja, por mais que divulgassem a ideia das “saudades da terra”, proprietários nunca trataram ou respeitaram tal desejo de seus trabalhadores. Tanto que criaram técnicas para combater a prática – que para eles implicava, no limite, a perda de sua “mercadoria”.

Inventaram-se aparelhos, verdadeiros instrumentos de opressão, que viraram sím-

bolos em si da violência da escravidão. Estou me referindo à máscara de flandres, a qual representava em si a própria violência: feita de ferro maciço e presa por um cadeado na parte traseira do pescoço, ela visava, em primeira instância, impedir a ingestão de terra pelos escravizados. Todavia, por causa de seu aspecto ostensivo e intimidatório, de seu peso e das cicatrizes que deixava na face e no pescoço, tal instrumento acabou por ganhar o lugar simbólico do domínio senhorial e da dor dos escravizados.

No entanto, ao mesmo tempo, a máscara se converteu em ícone da resistência escrava: da rebelião e da insurreição diária contra esse sistema. Os atos de tirar e quebrar a máscara transformaram-se em metáforas que lembravam a insubmissão dessas populações que lutavam por seu desígnio. Por outro lado, a insistência em ingerir terra ou então em não comer viraram alegorias da revolta individual e coletiva na linguagem dissidente que ostentavam.



Jean-Baptiste Debret, *Máscara que se usa nos negros que têm o costume de comer terra*, c. 1820-1830, aquarela, 18,7 x 12,5 cm. Museu Castro Maya, Rio de Janeiro, Brasil.

É muito conhecida a gravura de Jean-Baptiste Debret que apresenta um escravizado com roupas esfarrapadas, carregando um pote de cerâmica pesada em sua cabeça, caminhando de maneira leve – na ponta dos pés – e com uma máscara de flandres cobrindo-lhe o rosto. Há algo de errado na gravura, pois o peso que o trabalhador carrega não comporta esse tipo de postura corporal.³

Debret chegou ao Brasil em 1815, junto com a assim chamada Missão Francesa, no contexto do vice-reinado de Dom João. Permaneceu no país por sete longos anos e, nesse meio-tempo, procurou gravar a “natureza e os naturais” do país. Não obstante, enquanto os trópicos eram entendidos como edênicos, a humanidade era considerada como mais detraída por conta da vigência incólume da escravidão.

Formado nos princípios da Revolução Francesa, devia ser difícil para Debret – que vivia às custas da corte portuguesa, a qual morava nesse contexto na sua colônia brasileira – apenas denunciar esse sistema de trabalho compulsório. Por isso, em boa parte de suas pinturas, a escravidão aparece naturalizada, suavizada, como no caso da gravura mencionada. Mas surge também de forma ambivalente. Afinal, é difícil achar algo de “pitoresco” nessa prancha, que faz parte de um livro mais abrangente do artista, justamente chamado *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil* – livro de três tomos publicado na França entre 1834 e 1841.

Bem que o artista tenta dar um tratamento “distanciado” e pretensamente etnográfico (o que com certeza não era) às gravuras que fez no Brasil, mas o resultado revela uma clara contradição e até mesmo uma dissociação entre a paz que anuncia e a guerra que apresenta.⁴

3. No livro *Histórias afro-atlânticas* (Pedrosa & Toledo, 2018), Hélio Menezes e eu discutimos mais profundamente a imagem de Debret.

4. Não tenho espaço para desenvolver mais a biografia e os impasses presentes na obra de Debret. Sugiro, nesse sentido, Naves (2011) e dois livros de minha autoria (Schwarcz, 2018, 2024).

Vejamos, em primeiro lugar, o título da gravura: *Máscara que se usa nos negros que têm o costume de comer terra*. É interessante Debret não se referir diretamente à escravidão, quiçá evitando mencionar o regime de trabalho – já condenado em muitos outros países. Além do mais, o artista se refere a um “costume”, e não a uma diligência que levava ao suicídio.

Assim, título e imagem colaboram para uma representação mais suavizada dessa que era uma prática de tortura e humilhação por parte dos senhores, que não só buscavam impedir à força a supressão da vida pelos africanos e por seus descendentes, como impunham o uso dessa máscara pesada e ostensiva, que era empregada cotidianamente e estava disseminada em todo o espaço afro-atlântico criado pelo tráfico de escravizados.

Por sinal, também os mercadores de escravizados, cientes do “perigo” que significava esse tipo de agência – que levava à morte por inanição –, tinham por hábito dar aos cativos, que participavam da venda e da exposição de seus corpos nos odiosos mercados negreiros, estimulantes como gengibre e tabaco, para assim disfarçar o que era considerado um “aspecto mais decaído”, “desanimado e sem vigor” das “peças” então negociadas (Karash, 2000).

Enfim, e como se pode notar, estamos tratando de uma maneira especial de lidar com – e agenciar – as saudades. Ou melhor, qual é a especificidade desse sentimento quando pensado como reação à realidade de estar forçadamente longe de casa, experimentando um cotidiano violento e sem descanso, nesta terra de labuta forçada? O certo é que a sensação de tristeza não levava a qualquer torpor existencial, mas ao princípio ativo de dar fim a uma vida de martírios e sem expectativas imediatas de libertação. Nesse sentido, tirar a vida era uma forma suprema de luta pela liberdade.

Incutia também uma vontade de comer. Como explica Didi-Huberman (2021), para outro contexto e situação:

Há alguma coisa de outro em nós mesmos, algo de mundos ou de tempos outros vindo a nós. Então nós o “comemos”, nós o absorvemos “devorados” pela própria coisa que tínhamos acolhido, a que tínhamos aberto nossas portas. O fora passa para dentro; o dentro se torna o seu próprio fora. (p. 25)

Defendo então que o banzo era um tipo de tecnologia de insubordinação, ensinado e sociabilizado na diáspora africana como uma forma de insurreição e rebeldia, entre tantas outras que fizeram parte do cotidiano perverso da escravidão.

Conforme diz a poeta Conceição Evaristo (2010):

Apesar das acontecências do banzo
há de nos restar a crença
na precisão de viver
e a sapiente leitura
das entre-falhas da linha-vida.

Apesar de...
uma fé há de nos afiançar
de que, mesmo estando nós
entre rochas, não haverá pedra
a nos entupir o caminho.

Das acontecências do banzo
a pesar sobre nós,
há de nos aprumar a coragem.
Murros em ponta de faca (valem)
afiam os nossos desejos
neutralizando o corte da lâmina.

Das acontecências do banzo
brotará em nós o abraço a vida
e seguiremos nossas rotas
de sal e mel
por entre salmos, Axés e aleluias.

Referências

Debret, J.-B. (c. 1820-1830). *Máscara que se usa nos negros que têm o costume de comer terra* [pintura]. Museu Castro Maya, Rio de Janeiro, Brasil.

Didi-Huberman, G. (2021). *A vertical das emoções: as crônicas de Clarice Lispector* (E. J. Oliveira, trad.). Relicário.

Evaristo, C. (2010). Apesar das acontecências do banzo. *Portal Geledés*. <https://tinyurl.com/msstddrf>

Ferreira, L. F. (2011). *Com a palavra, Luiz Gama*. Imprensa Oficial.

Haag, C. (2010). A saudade que mata. *Pesquisa Fapesp*, 172, 86-89.

Hunter, J. M. (1973, abril). Geophagy in Africa and in the United States: a culture-nutrition hypothesis. *Geographical Review*, 170-195.

Karash, M. (2000). *A vida dos escravos no Rio de Janeiro* (P. M. Soares, trad.). Companhia das Letras.

Machado, M. H. P. (2012). *Entre dois Beneditos: histórias de amas de leite no ocaso da escravidão*. Selo Negro.

Mendes, L. A. O. (1977). *Memória a respeito dos escravos e tráfico da escravatura entre a Costa d’África e o Brasil*. Escorpião. (Trabalho original publicado em 1793)

Naves, R. (2011). *A forma difícil*. Companhia das Letras.

Oda, A. M. G. R. (2007). O banzo e outros males: o páthos dos negros escravos na Memória de Oliveira Mendes. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 10(2), 346-361.

Pedrosa, A. & Toledo, T. (org.). *Histórias afro-atlânticas*. Masp.

Pires, A. L. C. S. & Figueiredo, F. S. (2020). *Capoeira em múltiplos olhares*. Fino Traço.

Reis, J. J. & Gomes, F. (org.). (2021). *Revoltas escravas no Brasil*. Companhia das Letras.

Schwarcz, L. M. (2018). *O sol do Brasil*. Companhia das Letras.

Schwarcz, L. M. (2024). *Imagens da branquitude: a presença da ausência*. Companhia das Letras.

Schwarcz, L. M. & Starling, H. (2016). *Brasil: uma biografia*. Companhia das Letras.

Venâncio, R. P. & Del Priore, M. (2018). *Ancetra: uma introdução à história da África Atlântica*. Elsevier.

Wissenbach, M. C. C. (2018). Letramento e escolas. Em L. M. Schwarcz & F. S. Gomes (org.), *Dicionário da escravidão e liberdade* (pp. 292-297). Companhia das Letras.

Ensaio sobre um sentimento ambíguo

O texto a seguir propõe uma reflexão acerca do sentimento de saudade. Palavra singular esta, cujas formas linguísticas e etimológicas atuais resultam com efeito de múltiplas transformações. Fato singular: estas atestam elas próprias as diversas relações culturais que Portugal e os países lusófonos puderam consolidar, superpostas progressivamente em diversas camadas, no encontro de diferentes encruzilhadas históricas e geográficas. Para melhor compreendê-las, vamos agora considerar a formação desse termo e seu uso histórico.

O nome atual *saudade* é uma forma que deriva de várias modificações ocorridas principalmente entre os séculos XIII e XVI, e que se estabiliza durante o período clássico. No Brasil, a formulação do termo *saudade* – e a própria ideia de saudade – aparece no emprego do adjetivo *saudoso*, indicando o estado ou o fenômeno que lhe está associado, e cuja forma é empregada desde o século XVII. Seu sentido e seus efeitos serão, todavia, eles próprios sujeitos a numerosas mutações, devidas às numerosas confluências culturais que intervirão até a metade do século XX, fortemente ligadas aos grandes movimentos migratórios de ordem econômica, política ou artística.

No século XV, no tratado intitulado *Leal conselheiro* (1438/1942), Dom Duarte, rei de Portugal, analisa a saudade como um conjunto composto ao mesmo tempo de tristeza, desgosto e prazer. Dom Duarte procede assim a um exame minucioso de sua consciência individual e dos sentimentos que se desenvolvem nela, e seu tratado permanece de importância crucial não apenas pela menção do termo *saudade*, ainda redigido em sua forma arcaica, *suydade*, mas também na medida em que esse termo se reveste de um sentido que servirá de “substrato” para numerosos empregos ulteriores.

Atribui-se comumente como base etimológica do nome *saudade* o plural latino *solitates*, que deu o nome plural *solidões*, a partir da raiz *solu*, encontrada na língua portuguesa nomeadamente no adjetivo *só*. Consequentemente, essas duas bases etimológicas produziram as formas primitivas das palavras *suidade*, *soedade* e *soidade*, cristalizadas de certo modo na forma moderna *saudade*. Essas três formas remetem diretamente ao termo *solidão*, mas se referem também, segundo José Antonio Tobias (1966), a *saudação*: “Mais melodiosa e também mais expressiva por ter havido fusão inconscientemente com a ideia de sa(l)dade ou salvação e redenção da alma” (p. 8).

Esse estado de solidão, cuja principal característica resulta de um sentimento de abandono e tristeza, vai rapidamente emergir na literatura medieval, principalmente a partir do século XIII, e se consolidar sob a terminologia de *soidão* e depois *solidão*. Carolina Michaëlis de Vasconcelos (1914/1996) atribui-lhe, além disso, raízes provençais, considerando que “alguns trovadores já tinham chegado mesmo a ligar à soidade o significado de sensação de soidão ou solidão e de abandono que inspiram o amor e a ausência” (pp. 35-36).

Uma segunda fase intervém na literatura portuguesa na época clássica. Essa fase é de particular importância, já que engendra as premissas de uma difusão não mais apenas interna, limitada ao continente europeu, mas externa, acompanhando as grandes descobertas, o que nos permite introduzir aqui a questão da saudade brasileira. No século XVI, com a obra *Os lusíadas* (1572/2018), de Luís de Camões, a saudade se torna um vetor de consciência nacional, mas ultrapassa essa única característica. A difusão d’*Os lusíadas* no século XVIII deve, portanto, sua fortuna essencialmente ao episódio dramático de Inês de Castro, apesar de uma tradução um tanto aproximativa desse poema épico.

Será preciso, não obstante, esperar até a metade do século XIX para ver ressurgir esse sentimento, que se tingia então de um certo *vago nãlma*. Um dos mais célebres poetas da época, o visconde de Almeida Garrett (1858/2001), o expressará em um de seus mais belos versos, descrevendo-o como a sensação de um “delicioso pungir de acerbo espinho”, cujo efeito só pode acabar em lágrimas:

*Saudade! Gosto amargo de infelizes,
[Saudade!
Delicioso pungir de acerbo espinho,
Que me estás repassando o íntimo peito
Com dor que os seios d’alma dilacera,
– Mas dor que tem prazeres – Saudade!
Mysterioso numen que aviventas*

*Corações que estalaram, e gottejam
Não ja sangue de vida, mas delgado
Soro de estanques lagrymas – Saudade!
(pp. 41-42)*

A saudade adquire uma dimensão contemplativa, cuja forma tende a se aproximar do sublime, insistindo na sedução das lembranças, boas ou ruins. A obra de Almeida Garrett produz assim, desde a segunda metade do século XIX, um impulso que favorece a emergência de numerosas publicações de obras de poesia em Portugal e no Brasil. Seus autores não mais abandonarão uma longa busca, que prosseguirá ao longo de todo o século XX, explorando todas as riquezas linguísticas, semânticas e, sobretudo, fenomenológicas desse sentimento. Essa abordagem filosófica emana também na poesia, desde sua forma mais acadêmica até uma desestruturação do verso, cuja perfeita maestria encontrará seu ponto culminante na obra de Fernando Pessoa.

Esse entusiasmo será seguido também por numerosos críticos literários. Uma primeira fase encontrará seu apogeu em Portugal, com a publicação da revista *A Águia*, em 1912, marcando assim a questão específica da saudade e de sua herança, tanto cultural quanto política, por tomadas de posição muitas vezes julgadas conservadoras e nacionalistas. Aquela que pode ser considerada a segunda idade de ouro da literatura portuguesa será também o lugar de uma profunda mutação, operada no registro semântico, graças a Fernando Pessoa, que reatualizará o conteúdo ontológico, fenomenológico e dialético da saudade, superando especialmente a única relação que unia o homem a Deus – ou, ao menos, a seu ser, sensível e criador.

O desenvolvimento literário do sentimento de saudade, quer se manifeste sob uma forma romanceada, poética ou musical, vai ele próprio conhecer no Brasil um aumento de interesse a partir do fim do sé-

* Universidade Federal de Goiás, Goiás, Brasil.

culo XIX, revelando-se tanto mais presente especialmente pela influência do movimento simbolista, levado a seu zênite pelo escritor João da Cruz e Sousa – a quem se costuma atribuir sua introdução no Brasil. Muitos de seus autores participam assim de uma produção literária que se situa num cruzamento de caminhos, dividida entre uma adesão às influências de obras realistas e naturalistas e o desejo crescente de se orientar cada vez mais para experiências cujas transformações estruturais e temáticas parecem anunciar os futuros transtornos estilísticos do movimento modernista.

Podemos notar que esses autores tendem a modificar, sem deixar de lado sua concepção tradicional, o valor poético e imaginário da saudade, percebida então de maneira mais ou menos intuitiva, em direção a um devir futuro, sem cortar os fios com o passado ultrapassado. É o caso, por exemplo, dos poemas intitulados “Velhas tristezas” e “Tristeza do infinito”, em que Cruz e Souza não menciona a saudade explicitamente, preferindo descrever sua manifestação à maneira de uma metáfora que aparece no primeiro dos versos seguintes:

*Diluências de luz, velhas tristezas
das almas que morreram para a luta!
Sois as sombras amadas de belezas
Hoje mais frias do que a pedra bruta.*
(1861, citado por Moisés, 2001, pp. 312-313)

É uma tristeza cuja origem permanece indefinível. Estranha e melancólica, ela não parece exprimir nenhum lamento por um mundo já deixado para trás. Sublimada e infinita, ela conduz o ser contemplativo a seu devir incerto.

Essa busca de uma renovação identitária, promovida tanto pelas artes plásticas quanto pela literatura, não chega a se colocar em outros termos no que concerne ao Brasil. É preciso aguardar as mutações que sobrevêm com a era industrial para ver se operar uma mu-

dança no seio de sua abordagem, tanto por sua adequação aos novos regimes formais acionados, quanto no que se refere a temáticas específicas alteradas. Relações internacionais se consolidam nesse intervalo, ao longo de diversas estadias que têm por consequência um advento maior, que acontece no Brasil durante os anos 1920: a célebre Semana de Arte Moderna de São Paulo, de 1922.

Ora, se a revolução estética pregada por esses artistas se apoiará nas fórmulas estilísticas definidas pelas vanguardas francesas, alemãs e russas, sua postura e, sobretudo, sua reflexão interrogarão também seu próprio espaço imaginário de criação e a “validade” da herança artística brasileira. As consequências estéticas dessa exposição constituirão o embasamento do movimento modernista. Essa ligação se aplicará a ativar novas formas de ação, mas também a instaurar uma nova reflexão teórica, recusando desde então toda tradição realista, e a recolocar de certa forma “na ordem do dia” a questão da saudade, fixada num academicismo um tanto obsoleto, sem deixar de questionar sua herança.

Se a abordagem etimológica utilizada anteriormente começou a nos revelar, pouco a pouco, toda a sua complexidade e riqueza poética, é preciso constatar que seus valores semânticos (via seu significado) e filosóficos (via sua abordagem fenomenológica) permanecem ainda misteriosos. Uma nova dificuldade se apresenta então, nascida de seu caráter intraduzível: se consideramos o fato de que existe, com efeito, em outras línguas um vocábulo específico cuja equivalência de sentido vem dar conta, ou ao menos esclarecer em parte, esse termo específico, este permanece, não obstante, compreensível apenas de maneira aproximativa, por equivalência ou por parentesco com termos vizinhos. Em primeiro lugar, a melancolia.

Portanto, se o termo *saudade* se compara a certos equivalentes como a melancolia, por vezes interpretada como o *regret* francês, o *spleen* inglês, a *Sehnsucht* alemã, ou ainda a

añoranza espanhola, é preciso constatar uma falta, e mesmo uma real incompletude. Evitemos, portanto, a armadilha – tentadora – de considerar a saudade um elemento, *a priori*, exclusivo da cultura lusófona – luso-brasileira, no caso que nos interessa –, em que ela encontra seu substrato linguístico. Uma tentação que representa, nesse sentido, um erro que consistiria em desmentir e até em refutar seu caráter profundamente universal. Parece, mesmo assim, que a questão da saudade permanece indissociável do imaginário lusófono, enriquecido em Portugal e no Brasil, passando por Cabo Verde, Angola e Moçambique, e alimentado ao longo dos séculos por uma experiência cuja história humana, filosófica e artística confirma a unicidade. Entretanto, tratando-se em primeiro lugar da unicidade da língua, esta não exclui sua própria expressão, como nos recorda Adelino Braz (2005), no Brasil:

O termo saudade existe tal qual na cultura brasileira, considerando o fato de que o Brasil e Portugal partilham a mesma língua. Isso não implica, no entanto, que a saudade brasileira não seja por sua vez a expressão singular de um fato cultural que lhe é próprio. (p. 67)

O que pode, portanto, evocar para nós o sentimento de saudade? A fim de dar conta da maneira mais justa e mais precisa da complexidade desse termo, escavemos sua “ganga” semântica, isolando cada um dos elementos que compõem seu sentido, levando em conta sua dimensão particular e universal. Assim, como observa Christian Auscher (1992), referindo-se ao célebre aforismo de Dom Francisco de Mello, essa palavra, embora dificilmente definível,

mistura em si *soledad* e saudação, a solidão e a saudação daqueles que se deixam ou se reencontram, menos introspectiva e sombria do que o *spleen*, menos definitiva do que o *regret*, nostalgia que seria também “nostalgia do futuro”, ela é “um mal, de que se gosta, e um bem, que se padece”. (p. 68)

A fim de melhor perceber o valor ontológico da saudade – exercício tanto mais importante e delicado uma vez que se trata de levantar e analisar algumas figuras predominantes que possam ser transpostas para o campo da iconografia fotográfica contemporânea –, podemos orientar seu estudo segundo dois tipos de abordagem. A primeira, analítica, se refere principalmente a sua ontologia enquanto tal, remetendo aos teóricos que buscaram defini-la. A segunda, *poiética*, reúne os autores e artistas que tentaram representá-la, através da pluralidade de seus registros, constituindo assim uma verdadeira *arte de fazer*, ou ao menos uma *arte de exprimir* esse sentimento.

De maneira geral, a saudade designa um sentimento que exprime simultaneamente a alegria, a solidão e a tristeza, ainda que, segundo João Ferreira (1961), não possamos “afirmar que possuímos uma definição da saudade. Existem alegorias, constituídas de elementos úteis que nos ajudam a entender o fenômeno saudosista” (p. 921).

Quer se sinta saudade de um ser amado ou de um lugar querido, só a consciência de sua ausência pode revelar o valor a partir do qual o ser pode então experimentar esse sentimento. Mas igualmente a possibilidade de despertar e dar sentido à experiência psicológica da solidão, fisicamente (pela distância de um lugar de que gostamos) e emocionalmente (estar afastado do ser amado, ou de um grupo de pessoas). Esses dois sentimentos permanecem animados pelo desejo de amor que o ser consegue satisfazer ou não.

Quer o sentimento de saudade surja da ausência ou da solidão, a razão de seu fenômeno parte de um ponto comum, que Manuel Alves Pardinhas identifica como “consciência da perda”. Nessa perspectiva, ele esclarece:

A saudade é, em termos mais concretos, a consciência da perda do que queríamos presente e nosso, mas, porque ela está sendo transformada em consciência, continua a ser conhecida. [...] É o desejo de “super-ação” em nossa consciência, o amor pelas pessoas e os afetos pelas coisas e pelos lugares que nos pertenceram e que continuam, por milagre psicológico, a ser nossos na lembrança e no reviver da saudade. (Pardinhas, citado por Costa & Gomes, 1976, pp. 29-30)

Essa *super-ação* equivale, portanto, a uma luta visando a fazer o luto daquilo que perdemos, convidando-nos a sair de uma espécie de

“letargia da lembrança”, território reservado da melancolia. Sigmund Freud interessou-se pelo problema da melancolia, que ele opõe ao luto – um luto pelo objeto perdido –, numa série de ensaios reunidos na coletânea *Metapsicologia*, de 1915. No ensaio intitulado “Luto e melancolia” (1917/2013), Freud explica:

O luto profundo, a reação à perda de uma pessoa amada, contém o mesmo estado de ânimo doloroso, a perda de interesse pelo mundo exterior – na medida em que este não faz lembrar o morto –, a perda da capacidade de escolher um novo objeto de amor – em substituição ao pranteado – e o afastamento de toda e qualquer atividade que não tiver relação com a memória do morto. (p. 47)

A importância atribuída ao luto pelo objeto perdido é igualmente sublinhada por Joaquim de Carvalho (1952). A saudade só

pode se manifestar no seio de um espírito consciente, de acordo com uma duração indeterminada. Ela é, além do mais, própria ao ser humano, não podendo concernir nem ao ser divino – entidade por essência “pura e realizada”, que está *além* desse sentimento, já que nada pode lhe faltar –, nem aos animais – restritos unicamente ao real sensível. Ela aparece como “um estado psicológico intransferível e como correlato às presencialidades que transcendem a consciência” (p. 250).

Seu caráter transcendental merece também ser evocado, pois constitui para numerosos autores da primeira metade do século XX uma de suas prerrogativas e um de seus fins constitutivos, defendido como um de seus elementos particulares. Carvalho opera a distinção entre um sentimento de saudade que se manifesta por um objeto (esclarecendo que essa forma costuma predominar entre os poetas) e aquele que emana do objeto. No entanto, seu advento permanece sempre dependente de uma consciência íntima, que não pode ser transferida a outrem.

Essa distinção é importante, pois o fato de sentir saudade de um objeto só pode se dar pela transmissão de um desejo ou de um afeto como a tristeza ou a solidão. Sentir saudade por um objeto, efeito mais raro, supõe ao contrário uma habilidade de abstração mais elevada, só tornada possível por intermédio de algumas de nossas intuições, a partir daquilo que é fonte de saudade, como a ausência, e que permanece presente e vivo em nossa consciência. Joaquim de Carvalho define, portanto, três casos constitutivos da saudade: aquele do ser subjetivo, particular; aquele dos seres ligados a situações já vividas; e, por fim, aquele da correlação de nosso eu singular com esses seres ou essas situações.

Ora, dessa correlação nasce uma contradição de natureza temporal em relação ao estado e ao objeto de saudade:

O estar saudoso exprime psicologicamente um estado em que a consciência opõe ao que lhe é dado na experiência patente a preferência de algo já vivido e ausente. O passado é representado em conexão de algo atual e presente, cuja dimensão afetiva é inferior à dimensão afetiva do passado representado. (p. 252)

O sentimento de saudade gera um estado que parece se verificar no próprio coração dessa contradição, e resulta, segundo o autor, do encontro de duas realidades que se cruzam: uma, originada de uma “percepção” atualizada; a outra, produzida a partir de uma simples “evocação”. A evocação de uma realidade (ou de uma experiência) já vivida é então projetada como realidade atualizada por nossa consciência, à medida que o sentimento de perda sofrido é compensado pelo desejo de recuperação de seu objeto.

Assim como a saudade se liga a um objeto (material ou afetivo) singular, a projeção desse objeto ausente ou perdido – situado num tempo passado, deixado para trás – só advém paradoxalmente num tempo presente e subjetivo de nosso ser consciente, e não pode então ser alterada por qualquer fator emocional exterior, como o medo. Ao contrário, a representação desse objeto provido de qualidades particulares só é possível pela falta que o sujeito sente e seu desejo de reatualizá-lo ou de reviver sua experiência.

Se a dor que a saudade pode causar à alma tem por origem o fato de que “a saudade é a paixão graciosa da alma, e por isso tão fútil, porque ela experimenta-se de modo equívoco e, por deixar uma dor indistinta, nos traz satisfação” (Mello, 1660, citado por Costa & Gomes, 1976, p. 20), é talvez porque ela finalmente se encarna naquilo que Almeida Garrett descreveu em um de seus aforismos mais célebres: “Um mal, de que se gosta, e um bem, que se padece” (citado por Mas-saud-Moisés, 2001, p. 179).



Héctor Solari
Mirando la guerra, 19 [Olhando a guerra, 19] (2015), pastel sobre papel, 38,5 x 65 cm

Referências

- Almeida Garrett, J. B. (2001). *Camões*. Bertrand e Filhos. (Trabalho original publicado em 1858)
- Auscher, C. (1992). *Portugal*. Seuil.
- Braz, A. (2005). *L'universel et le particulier dans la saudade: une philosophie de l'interculturel*. Lusophones.
- Camões, L. (2018). *Os lusíadas*. Nova Fronteira. (Trabalho original publicado em 1572)
- Carvalho, J. (1952). Elementos constitutivos da consciência saudosa. *Revista Filosófica*, 6, 250-254.
- Costa, D. L. P. & Gomes, P. (1976). *Introdução à saudade*. Lello & Irmão.
- Dom Duarte. (1942). *Leal conselheiro*. Bertrand. (Trabalho original publicado em 1438)
- Ferreira, J. (1961). *Miscelânea de estudos a Joaquim de Carvalho*. Biblioteca Museu Joaquim de Carvalho.
- Freud, S. (2013). *Luto e melancolia* (M. Carone, trad.). Cosac Naify. (Trabalho original publicado em 1917)
- Moisés, M. (2001). *A literatura brasileira através dos textos*. Cultrix.
- Tobias, J. A. (1966). *O mistério da saudade*. Faculdade de Filosofia.
- Vasconcelos, C. M. (1996). *A saudade portuguesa*. Guimarães. (Trabalho original publicado em 1914)

Calibán -
RLP, 23(2),
173-180
2025

Jorge Castro Ribeiro*

Cartografias musicais da saudade: encontros e histórias no espaço da lusofonia

Introdução

A saudade é um tópico de grande importância na produção poética e musical em língua portuguesa. Trata-se também de um descritor privilegiado da nostalgia da perda, do sentimento de ausência e das possibilidades do desejo, no cotidiano.

Embora a saudade seja amplamente explorada na poesia (e, por consequência, nas canções em português), é no campo da literatura, da filologia e da filosofia que ela tem sido mais abordada, teorizada e estudada. Sendo a música uma das formas mais poderosas de criar experiências sensoriais e emocionais, como amplamente relatado em diversos testemunhos, sua relação com a saudade parece ter recebido pouca reflexão teórica, especialmente no caso da música instrumental, que, sendo polissêmica em seu discurso, não depende de texto cantado. No entanto, sabemos que a produção musical relacionada à saudade é imensa, percorre vários gêneros e é an-

corada muito mais na sensibilidade criativa do que no pensamento reflexivo. Portanto, parece existir uma lacuna teórica no que diz respeito ao potencial expressivo da música associada à saudade, que simultaneamente pode proporcionar alívio emocional e transformar esse sentimento em algo que pode ser contemplado e/ou apreciado.

A maior dificuldade em cartografar a saudade na música cantada reside principalmente na seleção de exemplos, dada a vasta produção musical existente, e na interpretação das multifacetadas concepções, sentimentos e emoções que as canções transmitem. No caso da expressão da saudade através da música instrumental (ou música abstrata), que veremos mais adiante, o grande desafio é interpretar as hermenêuticas de construção do conceito saudade, que precisam operar com a subjetividade individual.

Este trabalho pretende contribuir para a identificação e análise de diferentes abordagens da saudade em gêneros musicais relacionados aos contextos lusófonos. Os

* Universidade de Aveiro, Aveiro, Portugal.

exemplos utilizados nesta análise estão relacionados com a minha especialização científica e alguns dos meus trabalhos de pesquisa nos campos da musicologia e da etnomusicologia. Esses exemplos referem-se à música em Portugal, Cabo Verde e Brasil.¹

Neste texto, inicialmente será estabelecido um quadro teórico sobre a saudade. Em seguida, serão observados e comentados alguns encontros musicais nos quais a saudade se configura como um eixo central. Entre esses exemplos, serão analisados os processos de conotação fundamentais, como é o caso do fado em Portugal, da afirmação identitária da morna em Cabo Verde e da tensão social e da expressão lírica da bossa nova no Brasil. Finalmente, será discutido um caso da interpretação musical da saudade através da importante *Sonata saudade* para piano e violino, do compositor português Óscar da Silva.

Saudade e lusofonia

A palavra *saudade*, com uma forte carga emocional, adquiriu um estatuto simbólico em autores ligados ao movimento literário e filosófico do saudosismo, concebido no início do século XX, por Teixeira de Pascoaes (Botelho & Teixeira, 1986). A filóloga Carolina Michaëlis de Vasconcelos (1914/1990), por exemplo, investigou na literatura portuguesa quinhentista a etimologia da palavra *saudade* e sua definição como um conceito poético e identitário relacionado à cultura portuguesa. O poeta e filósofo Pascoaes (1915/1991) desenvolveu a ideia de que a saudade é intrínse-

ca à psicologia portuguesa, associando-a ao misticismo, à nostalgia e a uma visão espiritual da vida. Para ele, o saudosismo representa a base filosófica e estética do pensamento português. Fornece, assim, argumentos para autores como Afonso Botelho e Leonardo Coimbra, que defendem que a palavra *saudade* não tem tradução em outras línguas, pois estas não teriam equivalentes emocionais semelhantes. Na verdade, essa ideia parece um esforço de valorização da língua portuguesa, com um propósito no contexto internacional, buscando afirmar a identidade através da cultura.

O antropólogo João Leal (2000) interpreta o saudosismo da seguinte maneira: “O saudosismo, estabelecido em 1912, foi precisamente um dos mais importantes movimentos culturais nacionalistas, que acabou em 1926, com o estabelecimento do Estado Novo, o regime ditatorial e conservador de Salazar” (p. 273).

No Brasil, poetas e escritores como Manuel Bandeira e Cecília Meireles, por exemplo, refletiram sobre o sentimento da saudade e as suas implicações em suas obras. O propagandista português António Ferro (1949), certamente alinhado com Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, ao pensar os laços entre Portugal e o Brasil, usou a ideia de saudade como um símbolo-chave da construção cultural comum entre as duas nações, a que chamou “Estados Unidos da Saudade”. O poeta Fernando Pessoa, por sua vez, explorou ao longo de sua obra a saudade como um sentimento estético e metafísico.

Mais recentemente, o filósofo Eduardo Lourenço (1999), partindo das ideias de Pascoaes e da visão de Fernando Pessoa sobre Portugal, explorou a saudade do ponto de vista filosófico, propondo uma definição que a vincula às noções de melancolia e nostalgia:

A melancolia visa o passado como definitivamente passado [...]. A nostalgia fixa-se num passado determinado [...], mas ainda real ou imaginariamente recuperável. A saudade participa de uma e de outra, mas de uma maneira tão paradoxal, tão estranha – como é estranha e paradoxal a relação dos portugueses com o “seu” tempo –, que, com razão, se tornou um labirinto e um enigma para aqueles que a experimentam, como o mais misterioso e o mais precioso dos sentimentos. (p. 92)

O filósofo Agostinho da Silva (1994), que dividiu a sua vida entre Portugal e o Brasil, ressaltou a ligação da saudade a um estado de abertura ao transcendente, relacionando-a ao desejo de realização espiritual e à ideia de futuro representando uma nova forma de humanidade. Em alguns de seus textos, Agostinho da Silva transformou a ideia de saudade em um conceito dinâmico e positivo, ligado ao potencial criativo e à realização de um destino maior. Para ele, a saudade não é apenas a lembrança do passado, mas uma antecipação do futuro; ela não se refere ao que foi, mas ao que há de ser.

Nas ilhas de Cabo Verde, a emigração e o destino são o principal ingrediente da produção narrativa e da poesia. Nascido na ilha Brava, Eugénio Távares (1867-1930), jornalista e poeta, é o autor das mornas mais antigas conhecidas. A saudade figura ao lado do amor entre os assuntos da sua poesia, como por exemplo no seguinte trecho, escrito em 1900, durante o seu exílio em Fairhaven, nos Estados Unidos da América, em uma carta para a sua amada em Cabo Verde:

*Verás que anos de dor, esse momento
Passado, na saudade e no penar,
Longe do sol vital do teu olhar!*
(Távares, 1900/2013, vv. 12-14)

O grupo de intelectuais ligados à revista *Claridade*, fundada em 1936, também debate e explora o tema da saudade, indissociável da cultura cabo-verdiana. Para eles, a saudade está ligada à “saudade do que se deixou, do que não se viveu e do que se desejaria ter vivido [...]: amor, nostalgia e sofrimento” (Ferreira, 1985, p. 174).

Apesar de sua origem antiga, o conceito de saudade se consolidou como um pilar identitário nas culturas de base lusófona, em parte devido ao estatuto simbólico que foi construído ao seu redor pelos filólogos do final do século XIX e início do século XX. Assim, a saudade emerge como um conceito multifacetado que transcende o simples sentimento de nostalgia, sendo fundamental para a construção da identidade dos povos lusófonos e para a expressão da linguagem emocional e filosófica que une as diversas culturas de língua portuguesa.

Momentos simbólicos e encontros da saudade com a música

Encontro 1. Em 1957, o compositor Antônio Carlos “Tom” Jobim e o poeta Vinícius de Moraes escrevem “Chega de saudade”, uma nova canção. Em 1958, João Gilberto grava essa canção com uma sábia entoação intimista, acompanhando-se no violão, em meio às peripécias que Ruy Castro (1990/2016) relata com detalhe. Esse é o surgimento de um novo estilo, “uma bossa nova”, como explica Severiano (2009). Parece que é o momento crucial para o nascimento desse gênero musical, que influenciaria tanto o futuro da música. “Chega de saudade” seria um enorme êxito, tornando-se uma referência emocional e estética para milhões de brasileiros. Outros falantes de língua portuguesa e admiradores da música brasileira também se rendem à enigmática melodia e ao perfeito encaixe do poema de amor, que descreve a ânsia pelo retorno da

1. Por uma questão metodológica e analítica, a música é referida através do território (Portugal, Cabo Verde, Brasil), e não da cultura (portuguesa, cabo-verdiana ou brasileira), uma vez que os limites dessas culturas são bastante críticos, especialmente porque elas operam com a mesma língua portuguesa e com a língua crioula de base portuguesa, ambas muito próximas do ponto de vista lexical e semântico.

amada, e o fim da tristeza e da saudade. O título da canção, “Chega de saudade”, remete para uma nova abordagem musical que estava então acontecendo na música popular do Brasil, ao mesmo tempo que representa um corte com a tradição dominante da época, representada pelo velho samba-canção, popular, com suas vozes sonoras e temas românticos convencionais. “Chega de saudade”, vinda da juventude elitista do Rio de Janeiro, propunha algo de novo, direto, moderno e voltado para o futuro. Ao longo de mais de sessenta anos, a canção foi interpretada por diversos artistas, mostrando um grande dinamismo cultural, que ultrapassou as fronteiras da lusofonia, sendo revisitada em tom de *jazz* e outros estilos. O encontro criativo do músico e do poeta, em 1957, foi frutuoso e resultou numa obra que tocou profundamente milhões de pessoas.

Encontro 2. Em abril de 2018, a cantora e pianista canadiana Diana Krall apresenta-se em São Paulo, tocando, além de *standards* norte-americanos de *jazz*, uma versão instrumental de “Chega de saudade”. Após os primeiros acordes, ela se surpreende ao ver o público, inesperadamente, começar a cantar em coro a letra, do início ao fim, preenchendo o espaço poético da palavra dita que a melodia do trio apenas sugeria à imaginação auditiva de cada pessoa. O público não só cantou de memória essa composição cinquentenária, como o fez sussurradamente, no mesmo estilo bossa nova com que João Gilberto a popularizou. “Chega de saudade” mostrou-se, assim, um patrimônio identitário, profundamente apropriado pelo público presente (Krempel, 2018).

Outros encontros noutros tempos e geografias. Em 1998, a famosa cantora cabo-verdiana Cesária Évora, conhecida por “diva dos pés descalços”, junta-se à brasileira Marisa Monte e à fadista portuguesa Dulce



Pontes para cantarem a morna cabo-verdiana “Sodade”, que fala “desse caminho longe para a minha terra, S. Nicolau”. Esse encontro artístico de grande repercussão afetiva dá-se na Expo ‘98, a Exposição Mundial de Lisboa. Sob uma perspectiva histórica e sociológica, essa grande mostra – Expo’98 – pode ser vista como uma encenação do papel de Portugal na modernidade internacional do final do século XX, além de uma promoção do diálogo entre culturas e nações ao redor do mundo. Alguns anos depois, Cesária Évora compartilharia o palco e essa mesma morna, “Sodade”, com o importante cantor angolano Bonga, e posteriormente com Mariza, uma notável fadista portuguesa, proeminente desde a primeira década deste século. Esses momentos felizes ilustram a facilidade com que a saudade, levada pela música, atravessa os

caminhos do labirinto da lusofonia, proporcionando encontros emocionantes.

Mais um encontro. Em 2022, Maro, uma jovem cantora portuguesa, representou o país no Festival Eurovisão da Canção com “Saudade, saudade”. A canção, na qual a única palavra em português é precisamente *saudade*, reflete a ausência de um amigo (no caso, o avô da compositora) e encontra na palavra *saudade* a sua única forma de expressão. Embora Portugal, assim como muitos outros países europeus, tenha escolhido para a competição uma canção com letra em inglês (língua dominante na indústria musical), o con-

ceito mais importante dessa canção, e que lhe confere um caráter único, é o uso da palavra *saudade*, que expressa uma ausência que não pode ser traduzida ou substituída.

Uma volta pela história

A música é, sem dúvida, um fantástico lugar de encontro e de resolução, ingredientes que se relacionam com a saudade de forma umbilical. Entre os artistas que a criam e o público que a aprecia, estabelece-se um sentimento de comunhão e de pertença emocional que transcende as diferenças de significado entre o *eu* e o *nós*.

Héctor Solari
Paisajes después de la batalla, 1 [Paisagens depois da batalha, 1] (2019), pastel sobre papel, 50 x 64 cm

Em Portugal, a música estabeleceu uma forte ligação com a saudade, tanto na chamada canção de Coimbra (ou fado de Coimbra) quanto no fado, frequentemente associado a Lisboa, embora seja, na realidade, uma prática disseminada por todo o país. Pode-se dizer que o fado, em sua vertente mais lírica, quase se apropriou da saudade no imaginário português. E a canção de Maro, mencionada antes, é uma rica exceção a essa tendência.

Porém, essa ligação é muito mais antiga e tem as suas raízes no Brasil. No século XVIII, a modinha tornou-se um poderoso veículo de sentimentos e um pretexto privilegiado para a sociabilidade das elites tanto em Portugal quanto no Brasil (Nery, 2000). Trata-se de um gênero musical vocal, essencialmente de uso doméstico e interpretado por músicos amadores, baseado em poesia amorosa. Uma ou duas vozes são acompanhadas por um instrumento harmônico, como o piano-forte, a guitarra portuguesa ou a viola, e mostram vários exemplos de expressão relacionada à palavra *saudade*, como os seguintes:

*Ah Nerina eu não posso
Esta ausência sofrer já
Renovam-se as minhas saudades
Quando canta o sabiá*
(Anónimo, citado por Nery, 2000, p. 63)

*Cruel saudade
De meus amores
Que de dissabor me faz viver
Melhor me fora antes morrer*
(Vidigal, citado por Nery, 2000, p. 117)

É bem provável que essas duas letras, pertencentes a modinhas publicadas entre 1820 e 1830, também tenham sido ouvidas nas casas abastadas da cidade da Praia, em Cabo Verde, na mesma época.

No século XIX, assistiu-se, na Europa central, a uma polêmica estética e composicional protagonizada por filósofos, alimentada por críticos (como Hanslick) e compositores, sobre a música instrumental, que opôs duas abordagens divergentes. Por um lado, a “música absoluta” (ou “pura”, ou “abstrata”), que busca não ter qualquer relação ou capacidade de representação extramusical além das notas; por outro, a “música programática”, que, sendo instrumental, pretende descrever ou evocar ideias ou imagens extramusicais na mente do ouvinte. Na primeira categoria, estão obras com títulos abstratos, relacionados diretamente com as próprias formas musicais que as originam, como, por exemplo, sonata, quarteto ou sinfonia. Já a “música programática” recorre a títulos poéticos, históricos ou descritivos. O caso que vamos ver, de uma obra de um compositor português que passou grande parte da sua vida no Brasil, é uma espécie de híbrido.

Em uma pesquisa sobre a presença da palavra *saudade* nos títulos de obras, o catálogo musical da Biblioteca Nacional de Lisboa revela mais de quarenta partituras, sobretudo para piano. Esses resultados cobrem o período de 1756 a 1960, sendo, porém, a maioria das partituras das décadas de 1820 a 1900. Uma grande variedade de gêneros musicais instrumentais (sem voz) está representada, incluindo *mazurkas*, valsas, fados, romances, caprichos de concerto, *intermezzos*, entre outros. Uma dessas obras é a *Sonata saudade* para piano e violino, estreada em 1915, do compositor português Óscar da Silva (1870-1958). Essa obra de grande fôlego, organizada em quatro movimentos – *Allegro com duolo*; *Andante malincolico*; *Scherzo*; *Quasi presto ed appassionato* –, constitui uma grande sonata romântica, que teve forte repercussão na época em que foi escrita e apresentada. Óscar da Silva foi um compositor e pianista de carreira internacional na Europa e nas Américas. Na juventude, estudou com a influente pianista Clara Schumann (viúva

do compositor Robert Schumann, na Alemanha) e se tornou um intérprete genial, especialmente da música de Chopin e Schumann. É muito interessante pensar sobre a obra musical desses dois compositores que influenciaram o nosso compositor: a música de Chopin, apesar de carregada de sensibilidade expressiva, enquadra-se na “música absoluta”, enquanto a de Schumann está imersa em um contexto emocional, literário e filosófico, e por isso repleta de significações extramusicais.

Óscar da Silva parece ter ficado, aparentemente, num meio-termo entre essas duas opções. O seu êxito foi retumbante e noticiado em diversos jornais e revistas da época, em Portugal e noutros países.² Após a estreia da obra, que é inspirada numa passagem da “Canção X” de Luís de Camões – “Agora a saudade do passado/ tormento puro, doce e magoado/ que converter fazia furores/ em magoadas lágrimas de amores” –, o musicógrafo Alfredo Pinto (1915) ficou profundamente sensibilizado e publicou em livro a seguinte impressão:

O ter escolhido o tema Saudade para a sonata é uma consequência lógica do seu temperamento. Óscar da Silva, sendo um arrebatado nas vibrações de seu eu, no arrendilhado das notas, nos desenhos das frases, pinta pelos sons a gama dos seus sentimentos altamente ideais e apaixonados. Ora, onde existe a paixão, vive a saudade; eis por que procurou nos versos do grande Poeta a gênese da sua obra. (p. 11)

No mesmo trabalho, Pinto, maravilhado, propõe uma interpretação de cada um dos movimentos, com base nas “impressões” confusas que a música lhe sugere: fragmentos

2. Estranhamente as únicas gravações dessa importante obra musical, cuja partitura foi editada e está disponível, estão totalmente esgotadas.

de imagens romantizadas, que envolvem, por exemplo, uma “mulher amada”, o “fantasma da morte”, entre outras subjetividades de difícil compreensão. Muitos anos depois, o compositor Filipe Pires (1995), em sua biografia de Óscar da Silva, classifica a obra “pela elaboração da forma, solidez da construção e profundidade do sentimento anímico”, destacando que “esta alusão não pode, de forma alguma, ser identificada com a carga pejorativa que a adjetivação do termo pressupõe” (pp. 43-44) e mostrando, em seguida, que a análise das rigorosas técnicas de composição musical não nega, mas secundariza, a dimensão poética da obra em relação à madura técnica composicional.

O romantismo novecentista traz na poética da linguagem da música instrumental a sugestão da saudade, associada a atmosferas musicais intimistas, líricas e sofredoras, em que a doçura da frase musical é ainda mais potente e polissêmica do que a palavra com significado.

Em Portugal, no passado, a saudade foi teorizada, enraizou-se e se manifestou em formas eruditas como a *Sonata saudade* para piano e violino (entre outras), circulando nos meios intelectuais. Gradualmente, no entanto, foi apropriada pelo gênero musical português por excelência – o fado –, que, ainda assim, não detém o monopólio emocional desse sentimento. Em Cabo Verde, a crioula *sodade* tornou-se um elemento identitário relacionado à experiência migratória, sendo também um símbolo da independência do país e da história cultural da morna, o gênero emblemático que a canta, e através do qual se afirmou internacionalmente. No Brasil, a saudade há muito flerta com diversos gêneros musicais e, simbolicamente, contribuiu para as polêmicas musical e social relacionadas à emergência da bossa nova a partir do samba.

No contexto lusófono, a saudade é mais do que uma emoção; é um lugar de pensamento e reflexão cultural, um símbolo que encapsula experiências de diáspora, coloni-

zação e relação com o passado. Como topo, ela se apresenta como um ponto de partida para narrativas que transcendem o indivíduo, dialogando com a memória coletiva e com a esperança no futuro.

Referências

- Botelho, A. & Teixeira, A. B. (1986). *Filosofia da saudade*. Imprensa Nacional.
- Castro, R. (2016). *Chega de saudade*. Tinta da China. (Trabalho original publicado em 1990)
- Évora, C. (1992). Sodade [música]. Em *Miss Perfumado*. Lusafrica.
- Ferreira, M. (1985). *A aventura crioula*. Plátano.
- Ferro, A. (1949). *Estados Unidos da Saudade*. SNI.
- Gilberto, J. (1958). Chega de saudade [música]. Em *Chega de saudade*. EMI-Odeon.
- Krempel, L. (2018, 30 de abril). Público emociona Diana Krall. *Blog n' Roll*. <https://tinyurl.com/yc44tf9c>
- Leal, J. (2000). *The making of saudade: national identity and ethnic psychology in Portugal*. Het Spinhuis.
- Lourenço, E. (1999). *Portugal como destino, seguido de Mitologia da saudade*. Gradiva.
- Nery, R. V. (2000). Algumas considerações sobre as origens e o desenvolvimento da modinha luso-brasileira. Em M. Morais (org.), *Modinhas, lunduns e cançonetas com acompanhamento de viola e guitarra inglesa*. Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- Pascoaes, T. (1991). *A arte de ser português* (2ª ed.). Assírio & Alvim. (Trabalho original publicado em 1915)
- Pinto, A. (1915). *A Sonata saudade de Óscar da Silva: notas impressionistas*. Ferin.
- Pires, F. (1995). *Óscar da Silva: estudo biográfico-analítico*. Afrontamento.
- Severiano, J. (2009). *Uma história da música popular brasileira* (2ª ed.). Editora 34.

- Silva, A. (1994). *Ir à Índia sem abandonar Portugal. Considerações. Outros textos*. Assírio & Alvim.
- Tavares, E. (2013). Exilado. *Eugénio Tavares*. <https://tinyurl.com/bdfx4nbk> (Trabalho original publicado em 1900)
- Vasconcelos, C. M. (1990). *A saudade portuguesa*. Estante. (Trabalho original publicado em 1914)

Calibán -
RLP, 23(2),
181-186
2025

Christopher Paul Valender Ulacia*

Pouco mal e bem chorado:¹ melancolia e luto no exílio



Um homem, com os olhos vibrantes de medo, caminha levado pelos braços por suas duas filhas. Sua esposa, Edith, ficou para trás. Eles estão fugindo do cataclismo. Uma ofuscante bola de fogo consome tudo. Sua casa, assim como a cidade inteira, é devorada pela boca flamejante de um Deus irado. Esse homem é Ló. Ele anda com os olhos fixos à frente, obedecendo ao mandamento divino de não voltar o rosto. Mas Edith, incapaz de resistir, vira a cabeça. Instantaneamente, seu destino é selado: sua carne se transforma em sal, e sua expressão se fixa para sempre com “ais” de solidão.

A destruição de Sodoma e Gomorra (1852), do pintor inglês John Martin, retrata essa passagem bíblica com uma dramaticidade que evoca a angústia do exílio. Nessa tela, ele consegue plasmar o exato momento em que a família

de sobreviventes se separa: alguns, já encaminhados no luto; outros, prostrados na melancolia. Podemos imaginar, como Ló, a silhueta do navio *Sinaia*, em 1939, singrando o oceano com cerca de dois mil exilados espanhóis a caminho do México. Em seu convés, atapetado de corpos tomados por uma tristeza insondável, alguns já fixavam o olhar nas margens de Veracruz, enquanto outros, com a alma ancorada na Espanha que estavam deixando para trás, suspiravam na direção contrária.

Acho que minha avó nunca olhou para frente.

Pouco menos de cem anos depois, o mito do exílio continua sendo a pedra angular de minha narrativa familiar. Ele segue presente como um fantasma que geme invisível pelos cantos. O mais singular nessa circunstância é que minha avó, Paloma Altolaquirre, por mais inverossímil que pareça, nunca viveu na Espanha (ou, para ser mais preciso, ela deixou seu país aos dois anos de idade). E, no entanto, anseia por voltar a uma terra onde nunca pôs os pés. Ela fugiu dos fascistas ainda no ventre de sua mãe, veio ao mundo em plena Guerra Civil, embora em solo inglês, e passou a infância em Cuba, antes de se estabelecer definitivamente no México. Ela chegou com os pais, com os quais viveu até se casar, quando ainda era adolescente. Teve quatro filhos, que se formaram sob a tutela de uma mulher com nervos alquebrados e espírito abatido. As crianças cresceram e com o tempo tiveram seus próprios filhos, envolvidos, por sua vez, no sonho febril de vozes partidas e narrativas fragmentadas, oprimidos pelo mesmo pesar difuso. Quatro gerações depois, nas pala-

* Diretor e editor de cinema, Cidade do México, México.
1. N. do T.: no original, “poco mal y bien quejado”, expressão que indica uma reação exagerada diante de um revés de pouca gravidade. Em português, uma expressão próxima seria “fazer tempestade em copo d’água”. Ao longo do texto, o autor se vale de vários provérbios e expressões utilizados pela avó dele. Quando for encontrado um bom equivalente em português, será usado com a indicação do original entre colchetes. Quando não, será feita uma tradução literal, acompanhada de uma nota explicativa.

bras de Freud (1917[1915]/1992a), “a sombra do objeto caiu sobre o eu”² (p. 246).

Embora acalentado por amplos setores da população, o sonho da Segunda República de vencer a guerra foi frustrado pela força militar de um ditador implacável. Os três anos de conflito foram anos de penúria, violência e desilusão, nos quais irmãos pegaram em armas uns contra os outros. Mas é como se a dor que tomou conta dos exilados não se dirigisse à pátria, aos parentes e amigos, e sim a algo mais remoto, a uma entidade que se dilui entre as palavras lastimosas. Como bem aponta Freud em “Luto e melancolia” (1917[1915]/1992a), muitas vezes, quando alguém cai num devaneio melancólico, nem sequer sabe com certeza o que é que se perdeu. O perdido se esconde nas sombras de um inconsciente que é herdado de geração em geração, permanecendo mesmo quase um século depois:

O objeto não morreu verdadeiramente, foi perdido como objeto amoroso (o caso de uma noiva abandonada, por exemplo). Em outros casos ainda, achamos que é preciso manter a hipótese de tal perda, mas não podemos discernir claramente o que se perdeu, e é lícito supor que tampouco o doente pode ver conscientemente o que perdeu. Esse caso poderia apresentar-se também quando a perda que ocasionou a melancolia é conhecida do doente, na medida em que ele sabe *quem*, mas não *o que* perdeu nesse alguém. (p. 243)

Depois de muitas tardes ruminando o assunto, está claro para mim que toda a minha família ainda está prostrada, gastando suas forças no luto por aquela perda. Mas o que foi que se perdeu? Não foi a Espanha, pois ela continua lá, incólume, sem sentir nossa falta. Não

2. N. do T.: tradução de P. C. Souza. As citações dessa obra estão, respectivamente, nas pp. 181, 174-175, 190, 175-176 e 172 de: Freud, S. (2010). Luto e melancolia. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 12, pp. 170-194). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1917[1915])

foi a República, pois qualquer vestígio de fervor político que minha avó tenha tido quando jovem rapidamente se desvaneceu. A que nação pertencíamos? Não éramos nem daqui nem de lá. Seria possível dizer que ficamos suspensos num limbo, sem bandeira para venerar nem solo próprio para nos apoiar. Nossa identidade estava isolada, expulsa da história e da língua, ancorada num retrato desbotado de tempos passados. Para ser sincero, ninguém mais na Espanha usa as palavras (os provérbios e ditados enterrados pelos anos) que minha avó pronuncia. E quanto à história, Franco morreu, é verdade, mas sua morte não levou a uma nova república, mas ao retorno da monarquia. Assim, na identidade de cada um de nós ficou impresso o qualificativo *exilado*, palavra cujo prefixo, paradoxalmente, indica um *estar fora de*, um estado que, seguindo a lógica de Moritz Heimann, será para sempre: “Um homem que morre com trinta e cinco anos é em cada momento de sua vida um homem que morre aos trinta e cinco anos”³ (citado por Benjamin, 1936/2008a, p. 14).

A verdade é que os exilados espanhóis nunca chegaram a criar raízes em terras mexicanas. Freud (1917[1915]/1992a) nos pede que sejamos pacientes, pois “a execução dessa retirada de libido não pode ser um evento momentâneo, e sim, como no luto, um processo demorado, de lento progresso” (p. 253). Outros diriam que é melhor acabar logo com isso [*a mal paso darle prisa*]. No entanto, é um empreendimento difícil se olharmos para o cenário de contradições insuperáveis que os exilados encontraram. Por um lado, eles foram sim recebidos de braços abertos pelo generosíssimo Lázaro Cárdenas; por outro, porém, sentiram sobre si as sobranceiras arqueadas dos mexicanos, aqueles olhares irônicos que sugeriam mais que uma ponta de ressentimento pelo passado colonial. Eles, em sua profunda con-

3. N. do T.: tradução de S. P. Rouanet. As citações dessa obra estão, respectivamente, nas pp. 213 e 205 de: Benjamin, W. (1994). O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. Em W. Benjamin, *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura* (pp. 197-221). Brasiliense. (Trabalho original publicado em 1936)

vicção republicana, estenderam a mão ao projeto revolucionário mexicano, diferenciando-se dos típicos espanhóis de passado selvagem. *Plus ultra!*⁴ Mas aí está o problema. Isso só os isolou ainda mais, pois então foram desprezados pelos chamados “gachupines”, os exilados econômicos que vieram fazer a América. Muitos deles não comungavam com o sentimento republicano e, embora nos trópicos, comemoraram a vitória do generalíssimo Francisco Franco. Tudo isso apenas alimentou a mesma nostalgia que lhes vedava a possibilidade de se integrar a uma nova cultura. Integrar-se era difícil! Tão árduo quanto tirar leite de pedra [*plantar una pica en Flandes*]!

A verdade é que, apesar de tudo, o tempo corrói qualquer estrutura, criando falhas, rachaduras e superfícies porosas, pelas quais algumas facetas do mexicano foram lentamente se infiltrando na vida de minha família. Objetos folclóricos, livros, formas que, em vez de implicar uma identificação com o novo, servem apenas para disfarçar o estranhamento em relação ao antigo. A casa de minha avó poderia estar cingida por um manto de rosas-de-ouro,⁵ tomada pelas canções de Juan Gabriel⁶ que ecoam nos corredores solitários e preenchida pelos gritos do vizinho extasiado com a recente vitória do Pumas.⁷ E, no entanto, assim que minha avó abre os lábios para lançar ao ar esses ruídos que chamamos de palavras, as Plêiades voltam a despontar no firmamento, e então emerge aquela Espanha flamante, agonizante e macerada. Ela a vislumbra mesmo na calada da noite, com as pálpebras baixas, triunfante e nostálgica, através das palavras que continuam a brotar de sua garganta, cristalizadas [*tan anquilosadas en jamón y un par de judías*]: “vosotros”, “bombilla”, “ser un

4. N. do T.: a expressa latina “plus ultra” (“mais além”) é o lema nacional da Espanha.

5. N. do T.: a rosa-de-ouro ou cravo-de-defunto (*cempasúchil*, em espanhol) é uma flor bastante usada para decorar altares nas festividades dos mortos no México.

6. N. do T.: cantor e compositor mexicano que se destacou na música *mariachi*.

7. N. do T.: time de futebol mexicano.

poco Quijote”, “mesilla de noche”, “salir de Málaga y meterse en Malagón”, “sois”, “pajita”, “no me fastidiéis”, “coger”, “bollería”, “entre la guerra y la siesta”, “aparcamiento”, “carné”, “tengo los nervios de punta”, “piscina”, “chándal”, “le salió el tiro por la culata”...⁸ Frases cujo conteúdo pouco importa, mas que dizem muito. Como explica Benjamin no texto “O narrador” (1936/2008a):

Ela [a narrativa] não está interessada em transmitir o “puro em si” da coisa narrada, como uma informação ou um relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso. (p. 164)

Essas palavras revelam a falsidade de sua chegada ao solo mexicano. Elas sugerem talvez um naufrágio, um estancamento, como se ela nunca tivesse descido do Sinai. A Espanha que ela viveu, em que mamou, era a Espanha encontrada no nome das coisas, na expressão linguística do mundo interno e externo. Esses nomes fizeram com que ela imprimissem no México sua própria Espanha, um país tão inventado e ao mesmo tempo tão real. E entre as inúmeras Espanhas que ela recriou, destaca-se este poema, que resume melhor do que qualquer outro esse apego ao ar:

*Deixe-me olhar bem para você
com meus dois olhos abertos,
Madri das casas destruídas
e do coração inteiro.
Deixe-me olhar bem para você
com um olhar longo e lento
que percorra sua pele
e penetre em seus ossos.
Que cada ferida em sua carne
abra uma ferida em meu peito.
Que cada lágrima sua
escorra por meus olhos cegos,
cidade aberta para a morte*

8. N. do T.: entre os vários termos e expressões elencados, está o pronome “vosotros” e as formas verbais que o acompanham (“sois”, “fastidiéis”), muitas vezes usados para diferenciar o espanhol europeu do espanhol americano, em que eles não costumam aparecer.

pela terra e pelo céu.
Deixe-me olhar bem para você
que eu quero levar em mim
por mil eternidades
sua memória.⁹
(Garfias, 1937, p. 61)

O que é a Espanha de suas memórias? Por que setenta anos de incessante ceceio?¹⁰ E, o que é ainda mais enigmático, como é possível que esse sentimento patriótico em relação a uma nação onde nunca se pisou tenha permanecido intacto, como uma Ítaca onírica, orientando o norte familiar por mais de quatro gerações de mexicanos nascidos e criados no continente americano?

Para usar a linguagem técnica freudiana (se é que consegui entendê-la), essas quatro gerações jamais atingiram o grau suficiente de mania para poder investir libidinalmente outro objeto de amor, ou seja, o México. Mas a fórmula só seria adequada se o que foi perdido em primeira instância tivesse sido a Espanha, o que não é o caso. Também não acredito que a infância ou as fantasias retroutópicas dos “bons tempos” sejam as culpadas, pois essa história se originou numa época posterior à catástrofe. Não houve infância na Espanha, nem há lembranças ancoradas naquela terra. Todas as lembranças, como minha avó repete com insistência quase obsessiva, não são memórias vividas, mas recordações contadas..., emprestadas. E talvez nessa afirmação se insinue um vestígio de resposta, o tênue fodor daquele cadáver insepulto, exânime numa vala comum. Nessa história, não há um eu que viveu e, portanto, sente falta. Há um eu que vive em nome de outro, com a

9. N. do T.: no original: “Déjame mirarte bien/ con mis dos ojos abiertos,/ Madrid de las casas rotas/ y del corazón entero./ Déjame mirarte bien/ con un mirar largo y lento/ que te recorra la piel/ y te penetre los huesos./ Que cada herida en tu carne/ abra una herida en mi pecho./ Que cada lágrima tuya/ fluya por mis ojos ciegos,/ ciudad abierta a la muerte/ por la tierra y por el cielo./ Déjame mirarte bien/ que quiero llevarme dentro/ para mil eternidades/ tu recuerdo”.

10. N. do T.: comum em determinadas regiões da Espanha, o ceceio é outro traço que costuma ser usado para diferenciar o espanhol europeu do espanhol americano.

constante sensação de que perdeu algo, sem saber exatamente o quê.

Freud (1917[1915]/1992a) aponta: “No luto, é o mundo que se torna pobre e vazio; na melancolia, é o próprio eu. O doente nos descreve seu eu como indigno, incapaz e desprezível; recrimina e insulta a si mesmo, espera rejeição e castigo” (p. 243).

Está tudo perdido. Esse é o tom que percebo nos olhos cansados, na rigidez dos corpos, nos movimentos desajeitados e na corcunda [joroba] daqueles que contam sobre a Guerra Civil Espanhola. A derrota é lida entre os dentes. Não se pode esquecer que viver o exílio é respirar o fracasso. Não me enche! [¡No me jorobes!]. É verdade que eles fugiram da violência exercida por um ditador, mas o que transparece no corpo é o lamento surdo por um empreendimento vão, que nunca deu frutos. Eles não têm nada além de doces elogios e olhares apaixonados à Espanha e a seus cidadãos. Mas quando se confrontam consigo mesmos, só encontram a sensação inevitável de um desastre iminente. É um sadismo introjetado: todos os insultos que deveriam ser dirigidos à Espanha recaem sobre eles. “A culpa foi minha”, murmuram silenciosamente para si. Eles se proclamam rendidos, cansados, desvairados..., epítetos que nada mais são do que a expressão de um haraquiri sintomático. Max Aub, José Gaos, Luis Buñuel, León Felipe, Remedios Varo, Luis Cernuda e inúmeros outros exemplos de exilados que se poderia dizer que triunfaram, muitos deles de forma retumbante. No entanto, se nos aprofundamos em sua vida e obra, vemos – às vezes explícita, às vezes implicitamente – um traço constante dessa ferida aberta. Mesmo triunfando, eles permaneceram sobrecarregados com o fracasso até o fim de seus dias e, como Freud (1916/1992b) ressalta,

11. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A citação está na p. 261 de: Freud, S. (2010). Os que fracassam no triunfo. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 12, pp. 260-283). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1916)

tanto maior será a surpresa, mesmo a confusão, quando o médico descobre que às vezes as pessoas adoecem justamente quando veio a se realizar um desejo profundamente arraigado e há muito tempo nutrido. É como se elas não aguentassem a sua felicidade.¹¹ (p. 323)

Para muitos deles, a vida no exílio foi uma história de sucesso e, ainda assim, a amargura do desterro prevaleceu sobre as abundantes alegrias que encontraram em sua nova vida. Seria possível concluir que a estadia dos exilados no México, no fim das contas, foi com *pouco mal, mas bem chorado*.

De fato, grande parte do sucesso dos exilados se deve à expressão artística e criativa que germinou quando eles internalizaram em sua vida esse vasto mito da diáspora. Essa foi a maneira pela qual um grupo afortunado de indivíduos conseguiu sublimar a culpa que os sufocava. Os exilados também formaram uma comunidade forte e solidária, que serviu como resistência, entre outras coisas, ao luto. Nela se alimentava uma obsessão inabalável pelos temas que estavam no centro de sua inspiração. Temas nos quais eles insistem, cutucando a ferida repetidamente. Se a introjeção do objeto perdido engendra uma relutância em olhar para fora, a única saída é a tautologia de reproduzir sem cessar o que já foi dito. Fundir-se com um outro diferente implicaria uma segunda morte, um esquecimento definitivo e, paradoxalmente, uma resolução do luto, tão dolorosa quanto adequada. As gerações se sucedem, e nos apropriamos das memórias daqueles que nos precederam, numa espécie de incesto narrativo, condenados à repetição. Não é por acaso que a parábola da destruição de Sodoma e Gomorra culmine no ato incestuoso como a única e última salvaguarda. “Elas fizeram seu pai beber vinho também naquela noite, e a me-

12. N. do T.: tradução de D. Zamagna. A citação está na p. 57 de: *A Bíblia de Jerusalém*. (1985). Paulinas.

13. N. do T.: no original, “¡Le jugaron una partida muy serrana!”. Essa expressão, que denota um comportamento desleal, talvez tenha origem num preconceito de moradores do campo em relação a moradores das serras, das montanhas, que seriam falsos.

nor deitou-se junto dele, que não percebeu nem quando ela se deitou, nem quando se levantou. As duas filhas de Ló ficaram grávidas de seu pai”¹² (*La Santa Biblia, Reina-Valera*, 1569/2020, Gênesis 19,35-36). Jogaram com ele uma partida muito serrana!¹³

Assim, minha avó e depois seus filhos repetem as mesmas frases e palavras, caindo numa insistência constante; não na mera sucessão de significantes, mas no abraço fervoroso do mesmo afeto que a fala convoca. Não é à realidade ou ao passado concreto que as palavras na superfície se referem, mas à emoção oculta que assinalam.

Paul Ricœur (1984/2000) diz isso de forma mais clara: “O mundo no qual pensamos viver não é o mundo como ele é, mas o mundo como ele nos é dado através de nossos símbolos, histórias e tradições” (p. 142). Até eu, testemunha marginal dessa história, às vezes me pego dizendo “Outra vez o canudo”¹⁴ e sou tomado por um sorriso melancólico, como se estivesse recitando um sortilégio destinado a invocar o retorno de um mundo perdido. Mas não é a Espanha literal que se desdobra diante de meus olhos, mas um mundo perdido no sentido estético mais profundo da palavra. Benjamin (1923/2008b) explica: “Mas se este, ainda que oculto ou fragmentado, na vida está presente sob a forma do próprio simbolizado, nas criações da linguagem habita apenas sob forma simbolizante” (p. 127).¹⁵ Assim, esses condenados à tautologia, em seu destino final, só podem aspirar ao nobre ofício da tradução. Não para manter vivo aquilo que pereceu, mas para preservá-lo, acendendo a chama de sua forma perdida. Para isso, recorro a Benjamin e suas reflexões sobre o trabalho do tradutor:

14. N. do T.: no original, “Otra vez el canuto”. A expressão “dar el canuto”, a princípio usada no âmbito militar, se refere ao ato de licenciar, dispensar ou demitir alguém, e alude por extensão ao ato de desprezar uma pessoa.

15. N. do T.: tradução de J. Barrento. As citações dessa obra estão, respectivamente, nas pp. 95 e 84 de: Branco, L. C. (org.). *A tarefa do tradutor, de Walter Benjamin: quatro traduções para o português*. Fale; UFMG. (Trabalho original publicado em 1923)

É evidente que uma tradução, por melhor que seja, nunca poderá significar nada para o original. Apesar disso, ela entra numa conexão íntima com este, devido à sua tradutibilidade. E essa conexão é ainda mais íntima pelo fato de nada significar já para o original. Podemos chamar-lhe uma conexão natural, mais exatamente uma conexão vital. Tal como as manifestações de vida se relacionam da forma mais íntima com o vivo sem significarem nada para ele, assim também a tradução nasce do original – de fato, não tanto da sua vida, mas da sua “sobrevivência”. Com efeito, a tradução vem depois do original. (p. 117)

Benjamin esclarece que as boas traduções não buscam ser cópias fiéis e exatas do original. Muito pelo contrário: para que uma tradução seja realmente boa, o significado da obra deve ser completamente borrado, de modo que possa se revelar o mundo das formas que constituem a emoção central – ou, na melhor das hipóteses, a linguagem pura. A tarefa do exilado é a do tradutor, daquele que busca sempre manifestar a obra perdida, fazendo-a sobreviver através dos ruídos que emite e mantendo o ouvido alerta, na esperança de invocar um eco do original.

Na mesma linha, surge a resposta à pergunta de Freud: “Ele sabe quem perdeu, mas não o que perdeu nele”. Perdeu um mundo. Perdeu uma forma, que agora tenta recuperar entre as ruínas da fala. O grande romancista Sándor Márai (1934), também exilado, reflete que “a pátria não é o lugar onde você nasceu, mas a língua em que você sonha” (p. 294). O estado de espírito do enlutado persiste como uma ferida aberta, constituindo a herança cultural de um grupo de famílias que existe num parêntese linguístico, sem licença para produzir algo novo, mas imerso num trabalho perpétuo de tradução de seu eu original. Preso nesse algo poético e intraduzível..., onde Cristo deu as três vozes,¹⁶ e não o escutaram.

16. N. do T.: no original, “donde Cristo dio las tres voces”. Baseada no episódio bíblico em que Jesus Cristo, no deserto, recusa por três vezes as tentações do Diabo, essa expressão diz respeito a um lugar distante e afastado.

Ainda me parece ouvir minha avó à noite, deitada na cama, abraçando os cobertores como uma criança, contando em voz alta, qual um avarento, suas Espanhas como se fossem moedas. No entanto, mantenho uma esperança fervorosa nas palavras de Freud (1917[1915]/1992a): “Confiamos em que será superado após certo tempo, e achamos que perturbá-lo é inapropriado, até mesmo prejudicial” (p. 242).

Não há mal que dure para sempre! Vamos! Vamos! [¡No hay mal que cien años dure! ¡Aire! ¡Aire!]

Referências

- Benjamin, W. (2008a). El narrador. Em W. Benjamin, *Iluminaciones*. Taurus. (Trabalho original publicado em 1936)
- Benjamin, W. (2008b). La tarea del traductor. Em W. Benjamin, *Iluminaciones*. Taurus. (Trabalho original publicado em 1923)
- Freud, S. (1992a). Duelo y melancolía. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 14, pp. 235-258). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1917[1915])
- Freud, S. (1992b). Los que fracasan cuando triunfan. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 14, p. 323-337). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1916)
- Garfias, P. (1937). *Poesías de la guerra española*. Diputación Provincial de Sevilla.
- Márai, S. (1934). *Egy polgár vallomásai* (J. X. Szarvas, trad.). Titivillus.
- Martin, J. (1852). *La destrucción de Sodoma y Gomorra* [pintura]. Laing Art Gallery.
- Ricœur, P. (2000). *Tiempo y narración* (vol. 2). Siglo 21. (Trabalho original publicado em 1984)
- La Santa Biblia, Reina-Valera*. (2020). Sociedad Bíblica. (Trabalho original publicado em 1569)

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

Calibán -
RLP, 23(2),
187-193
2025

Alberto Díaz* e Tiziana Palmiero*

Despedir-se cantando: a *cacharpaya* andina em tom de saudade**

Introdução

A *cacharpaya* corresponde a uma prática ritual de despedida presente em várias comunidades andinas do sul do Peru, Bolívia, norte do Chile e noroeste da Argentina. É uma música vocal ou instrumental cuja execução costuma marcar o fim de celebrações como o Carnaval, a Cruz de Maio, as festas dos santos padroeiros e até dos mortos, estruturando assim a transição entre o momento extraordinário do ritual e o retorno à vida cotidiana. Longe de ser um simples canto de encerramento, a *cacharpaya* é uma expressão simbólica de grande densidade emocional, em que convergem canto, dança, devoção, memória e esperança de retorno.

Do ponto de vista etno-histórico, *cacharpaya* vem do verbo quéchua *kacharpariy*, “despedir-se de alguém” (González Holguín, 1608/1952, p. 58), e do aimará *jach'arpayaña*, “despedir-se de alguém chorando, com pesar de que vá embora” (Bertonio, 1612, p. 182). Essas definições iniciais, coletadas pelos primeiros lexicógrafos coloniais, já revelam a carga emocional e afetiva que caracterizava essa ação social nos tempos pré-hispânicos. O

termo descreve, enfim, um evento coletivo impregnado de emotividade e ritualidade.

Com base num *corpus* de análise musicológica, histórica e etnográfica previamente discutido (Palmiero & Díaz Araya, 2024), apresentamos neste texto uma síntese que examina como uma prática aparentemente simples – um canto de despedida – consegue condensar elementos religiosos, musicais, emocionais e comunitários, tornando-se uma forma estruturante da ritualidade andina. Como essas formas musicais, executadas coletivamente, transmitem emoções complexas, como tristeza, gratidão e esperança, e o que elas nos dizem sobre a organização simbólica do tempo nos Andes?

Entendemos a *cacharpaya* como um ato ritual de encerramento, considerando sua estrutura, suas formas musicais, seus usos no calendário festivo e sua carga afetiva. Analisaremos suas variantes formais (vocal e instrumental), seus modos de transmissão musical e a maneira pela qual expressa um sentimento comunitário que pode ser vinculado à noção de *saudade*, com a promessa de retorno durante as despedidas nas festividades andinas.

* Universidad de Tarapacá, Tarapacá, Chile.

** Resultados dos projetos Fondecyt n. 11.230.515 e 1.250.484.

A *cacharpaya*: despedida e comunidade

A *cacharpaya* não pode ser entendida fora do ciclo ritual andino. Ela se situa no término das celebrações, quando as pessoas compartilham danças, refeições, procissões, oferendas e vigílias, e é necessário encerrar simbolicamente o tempo sagrado (Palmiero & Díaz Araya, 2024). Nesse contexto, a *cacharpaya* aparece como uma forma de despedida performativa, que ativa uma passagem emocional e cósmica: o retorno do extraordinário ao cotidiano. Sua função não é apenas marcar o fim de um evento, mas também ordenar o tempo, canalizar emoções e reforçar os laços coletivos.

Descrições do século XIX mencionam a *cacharpaya* como um ato intenso e prolongado. Paul Marcoy (1869/2001) relata como, ao final das festividades na serra peruana, os cantos de despedida eram executados acompanhados de choro coletivo: “Os homens choram e brandem os punhos para o céu, as mulheres lançam gritos agudos e puxam os cabelos” (pp. 197-198). Ao mesmo tempo, Marcoy descreve uma intervenção instrumental que era “sapateada” pelos assistentes. Essa estrutura do rito não mudou substancialmente. Hoje, em comunidades como Huasquiña, Belén e Mamiña (região de Tarapacá, norte do Chile), a *cacharpaya* ainda é um momento de concentração, no qual se canta para o Menino Jesus, para os santos padroeiros ou mesmo para os músicos falecidos, em tom grave e com olhar contido. O canto e a música aqui não são meros acompanhamentos; eles também podem ser entendidos como dispositivos sonoros catalisadores que permitem a transição emocional e cósmica.

Em termos sociais, a *cacharpaya* também reafirma as estruturas locais. É comum que o canto de despedida fique a cargo de autoridades rituais (alferes, membros de confrarias) ou de grupos específicos de cantores devotos. Normalmente, o cantor era solista e as mulhe-

res formavam o coro. O cantor solista usava um libreto com os textos dos cantos. Agora esses libretos são usados por todos os participantes da cerimônia (Palmiero & Díaz Araya, 2024).



Assim, a música da *cacharpaya* cumpre uma dupla função: encerra o período festivo e mantém aberto o vínculo com o sagrado. Não é uma despedida definitiva, mas um gesto que deixa aberta a possibilidade de retorno. Como expressam os versos de uma *cacharpaya* cantada em Belén (região de Arica e Parinacota): “Tu estás partindo, bendito Senhor, mas tua casa permanece aqui”. A partida, portanto, não é perda, mas parte do ciclo.

Esse sentido cíclico é fundamental para entender a experiência do rito. A *cacharpaya* não encerra o ciclo festivo; em suma, a função ritual da *cacharpaya* articula uma experiência

afetiva, temporal e comunitária. Através do canto, expressa-se a tristeza pela separação, a gratidão pelo que foi compartilhado e a esperança de continuidade.

Héctor Solari
Mirando la guerra, 40 [Olhando a guerra, 40] (2015), pastel sobre papel, 38,5 x 65 cm

A dimensão musical da *cacharpaya*

A música da *cacharpaya* não se encaixa num molde rígido nem corresponde a um gênero único. Em vez disso, é uma função ritual musicalizada, que assume diversas formas sonoras, dependendo do contexto comunitário, do tipo de festividade e do momento emocional dentro do ciclo festivo. Essa qualidade a torna uma categoria expressiva híbrida em sentido estrutural, embora com fortes raízes na tradição sonora andina.

Sabemos que os dois principais gêneros que alimentam as *cacharpayas* são o *huayno* e o *yaraví*, embora também existam versões que adotem elementos do *harawi* ou do *pasacalle* (Palmiero & Díaz Araya, 2024). O *huayno*, caracterizado por seu ritmo binário em 2/4, seus padrões sincopados e seu caráter festivo, aparece frequentemente em *cacharpayas* que marcam o encerramento de procissões ou danças. Essas versões são executadas com bandas de metais, ou conjuntos de sopro, como pode ser visto nas despedidas festivas em Belén e Parinacota, onde as bandas de músicos para as festividades do santo padroeiro tocam *cacharpayas* com estruturas repetitivas, frases de quatro compassos e finais descendentes, que convidam ao aplauso ou à última volta ao redor do templo.

Por outro lado, o *yaraví*, gênero vocal de tom melancólico, compassos lentos e fraseado irregular, define a dimensão mais introspectiva da *cacharpaya*. Esse estilo costuma ser executado no fim do ciclo devocional – como acontece em Pica e Huasquiña, durante a noite de Natal ou na despedida da Cruz de Maio –, quando é cantado em frente ao altar por uma voz solo e um pequeno coro feminino. O *yaraví*, como aponta Vega (2019), “era uma canção sentimental cujo objetivo era comover e despertar o autoexame e a introjeção, exatamente o tipo de efeito buscado por certas canções destinadas ao exercício espiritual” (p. 239), e no contexto

da *cacharpaya* atua como expressão da separação esperada e resignada.

Em muitos casos, os dois estilos coexistem num mesmo dia. Em Belén, por exemplo, após a última missa, uma *cacharpaya* instrumental em ritmo de *huayno* é executada para acompanhar a saída do estandarte, seguida por um canto em tom menor, quase um sussurro coletivo, que encerra a cerimônia. Essa dualidade musical responde a uma lógica ritual cíclica: primeiro se dança e se celebra o encerramento, depois se lamenta o adeus, como indica o citado testemunho de Marcoy.

Execução vocal e instrumental

A execução vocal das *cacharpayas* segue padrões tradicionais do canto andino. No caso da *cacharpaya* em tom de *yaraví*, os cantores empregam técnicas muito expressivas, por meio do uso de *portamenti*, respirações que suspendem o tempo, entre outros recursos. Nas versões religiosas, o canto é “baixo”, quase murmurante, para respeitar o tom de recolhimento; as mulheres cantam em tom “agudo e com vozes finas” (Dionel Oxa, comunicação pessoal, 2014). A textura é monódica e num estilo antifonal, em que um cantor entoia o verso e o coro responde.

Instrumentalmente, em nível harmônico, as bandas que tocam *cacharpayas* usam sequências de acordes típicos do *huayno* e do *yaraví*, com passagens ao terceiro e ao sexto grau e oscilações entre modos relativos (menor e maior). É interessante notar que, muitas vezes, nas versões instrumentais, a mesma melodia que interpretada por cantores tem tom de *yaraví* é modificada em andamento e ritmo para adquirir o tom de *huayno*; esse é o caso da “Cacharpayita” de Pica e Matilla (Palmiero & Díaz Araya, 2024). Em Parinacota, as despedidas de Nossa Senhora da Assunção são acompanhadas por peças lentas, em 3/4, nas quais a banda toca motivos descendentes,

com acompanhamento de bumbo em semi-colcheias. A simplicidade harmônica e a repetição melódica criam uma atmosfera hipnótica, que sustenta a emoção do ritual.

Em contextos rurais ou familiares, são usadas quenas, flautas de Pã, violinos ou charangos.¹ Em Belén, por exemplo, a *cacharpaya* para os músicos falecidos é executada com um único violino, que repete uma mesma frase em ré menor por mais de cinco minutos, enquanto as mulheres cantam lentamente sobre essa base. Essa forma de interpretação prolongada lembra a lógica do *harawi*: um canto ritual das grandes altitudes que acompanha funerais ou despedidas simbólicas, e que compartilha com a *cacharpaya* sua forma melancólica e livre.

Ressonâncias com o canto gregoriano

A música da *cacharpaya* não é um gênero autônomo com regras fixas, mas opera como uma forma ritual funcional: sua definição se baseia no contexto e na finalidade expressiva que cumpre, mais que em sua estrutura formal. Essa flexibilidade, como já apontamos, permite que ela incorpore elementos do *huayno*, do *yaraví* e até de melodias religiosas locais, segundo o entorno comunitário. Nesse sentido, seguindo a classificação de Romero (2002), a *cacharpaya* “não tem necessariamente uma forma musical fixa, e sua característica comum é o fato de pertencer a um contexto extramusical” (pp. 38-39).

Duas grandes variantes podem ser identificadas, então, nesse repertório: a *cacharpaya* festiva e instrumental, de ritmo ágil e caráter dançante, e a *cacharpaya* lenta e devocional, cantada ou tocada em tom grave, marcada pela introspecção e pela oração. A principal diferença está no andamento regular e no uso de fórmulas rítmicas típicas do *huayno*, no

primeiro caso, enquanto o segundo é caracterizado por compassos livres e lentos e ritmos irregulares.

Outras características fundamentais em ambas as formas, e compartilhadas por várias músicas tradicionais da região andina, são o uso da escala pentatônica ou hexatônica de Cusco (escala menor com o sexto grau alterado) e o perfil melódico descendente em direção à tônica, especialmente na frase final e frequentemente em intervalos de terça menor. Essa característica aparece em muitas transcrições compiladas por Uhle (1893-1896), R. d’Harcourt e M. d’Harcourt (1925/1990), Urrutia Blondel (1962, citado por Uribe Echevarría, 1973), Grebe (Etnomedia, 2012/2020) e Vega (1965/2016), e pode ser observada tanto em melodias vocais quanto em versões para banda. Essa “queda melódica”, além de corresponder a estruturas musicais tradicionais, simboliza o gesto de partir, de abandonar o espaço festivo, e produz um efeito emocional claro nos ouvintes.

Uma das observações mais sugestivas é a afinidade estrutural entre certas *cacharpayas* religiosas e a tradição modal europeia, especialmente a eclesiástica. Esse é o caso do hino “Cacharpayita” de Pica e Matilla, com o qual se despedem do Menino Deus e da Santa Cruz. Aqui, além do estilo *yaraví*, podemos identificar um canto que “apresenta características típicas do canto religioso da tradição católica: é estrófico, monódico, de caráter silábico e responsorial; ademais, em seu perfil melódico, surgem padrões modais, certamente uma herança de antigas práticas evangelizadoras” (Palmiero & Díaz Araya, 2024, p. 22). Uma análise aprofundada dessa *cacharpaya* revela um modo dórico, com elementos do segundo e do sexto. As características semânticas atribuídas ao primeiro, ao segundo e ao sexto modo, pela tradição dos tratadistas musicais, são de alegria contida e lágrimas de devoção (Asensio, 2003; León Tello, 1991; Nassarre, 1724/1980).

1. N. do T.: quena é um tipo de flauta; charango é um instrumento de cordas.

Certamente, a força expressiva da “Cacharpayita” está em sua capacidade de acompanhar o momento emocional e coletivo do encerramento. A repetição de frases, a ausência de harmonia, o uso de registros médios e a cadência descendente são ferramentas que estruturam uma estética de sonoridades da despedida. Outra característica distintiva de algumas *cacharpayas* é sua estrutura antifonal ou responsorial, especialmente nas versões interpretadas por cantores. Uma voz entoada o primeiro verso, e o grupo responde com a repetição ou uma variação, produzindo um efeito de diálogo entre o indivíduo e o coletivo.

Instrumentalmente, as *cacharpayas* podem ser tocadas por bandas de metais, conjuntos de flautas de Pã (*sikus*), quenens ou violinos, dependendo do acesso e do tipo de festa. O essencial não é o instrumento, mas sua capacidade de traduzir a emoção da despedida. Em Mamiña, por exemplo, a banda toca uma *cacharpaya* em compasso ternário, com passagens sincopadas e dinâmica decrescente, que acompanha a retirada do estandarte do santo padroeiro em meio às lágrimas dos participantes.

Não menos importante é a relação entre a melodia e o texto. As letras em geral têm uma estrutura de copla (quatro versos octossilábicos), com temas que aludem à tristeza, à passagem do tempo, à oração ou ao desejo de voltar. Um exemplo tradicional entoado em diversas aldeias da região de Tarapacá diz:

Tristes teus filhos
Hoje partimos,
Permite Menino
Todos voltemos.

Aqui, a forma musical (melodia descendente, ritmo livre) está alinhada com o conteúdo verbal, produzindo um efeito emocional cumulativo. O canto não apenas diz que se está partindo: ele faz sentir isso.

Em suma, a dimensão musical da *cacharpaya* revela uma estética própria, na qual o rito se torna uma forma sonora. Através de escalas modais, formas responsoriais, perfis descendentes e harmonias simples, a música expressa a transição coletiva da alegria para o recolhimento. Não é uma forma derivada nem um produto externo adotado: é uma expressão genuína do modo andino de viver o tempo, a emoção e a comunidade.

Reflexões finais

A *cacharpaya* andina não é só um canto de encerramento nem um vestígio de tempos passados. É, na verdade, uma forma de organização simbólica do tempo, uma tecnologia ritual que transforma a despedida num ato coletivo de memória, oração e projeção. Desde seu nome – derivado de raízes quéchuas e aimaráas que aludem ao ato de “despedir-se chorando” – até sua execução musical em coplas descendentes e melodias lentas, a *cacharpaya* condensa uma complexa estrutura emocional, social e sonora.

A análise revela que essa prática passou por séculos de transformação sem perder seu núcleo simbólico. Ela está documentada em vocabulários coloniais, descrições do século XIX e registros contemporâneos, o que demonstra sua vigência como forma ritual adaptativa. Sua persistência não se deve a uma cristalização do passado, mas à agência indígena, adaptando-se a cada contexto festivo e a cada comunidade que a canta.

No plano musical, a *cacharpaya* manifesta uma lógica andina de expressão emocional coletiva. Seja na forma de um *huayno* ou de um canto lento próximo ao *yaraví*, suas características técnicas – perfil melódico descendente, harmonia modal, estrutura antifonal – constroem uma linguagem que não requer tradução acadêmica para ser compreendida por aqueles que participam do rito. A música

aqui é uma emoção organizada, é um corpo que se retira enquanto canta, é uma despedida dita em voz alta para que não doa em silêncio.

Nesse contexto, a noção de *saudade* pode ser produtiva se entendida como categoria catalisadora em relação à emoção comunitária da despedida nos Andes. A saudade andina não é nostálgica; ela é ativa, circular, esperançosa. Como dizem os versos de uma *cacharpaya* cantada no altiplano: “Tu estás partindo, mas não completamente”.

Esse tipo de canto – que é também oração, lembrança, promessa – não apenas encerra a festividade. Ele a mantém viva na memória, projetando-a no ano seguinte, deixando-a semeada no espaço comunitário como uma semente emocional. Nesse gesto, a *cacharpaya* se torna muito mais que uma forma musical: é uma expressão viva do que significa estar junto, separar-se e encontrar-se novamente no tempo cíclico da vida andina.

Referências

Asensio, J. C. (2003). *El canto gregoriano: historia, liturgia, formas...* Alianza.

Bertonio, L. (1612). *Vocabulario de la lengua aymara*. Compañía de Jesus de Iuli Pueblo en la Prouincia de Chucuito.

d’Harcourt, R. & d’Harcourt, M. (1990). *La música de los incas y sus pervivencias*. Occidental Petroleum Corporation of Perú. (Trabalho original publicado em 1925)

Etnomedia. (2020, 6 de setembro). *Aymara (1976-1983): Arica y Parinacota 03 Marcelino Larba: canto cacharpaya “Triste ojos” 08/10/76* [vídeo]. YouTube. <https://tinyurl.com/mryfretp> (Trabalho original publicado em 2012)

González Holguín, F. D. (1952). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del inca* (R. Porras Barrenechea, ed.). Universidad Nacional Mayor de San Marcos. (Trabalho original publicado em 1608)

León Tello, F. (1991). *Estudios de historia de la teoría musical*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Marcos, P. (2001). *Viaje a través de América del Sur: del Océano Pacífico al Océano Atlántico* (vol. 1). Ifea. (Trabalho original publicado em 1869)

Nassarre, P. (1980). *Escuela música según la práctica moderna 1* (L. Siemens Hernández, ed.). Institución Fernando el Católico. (Trabalho original publicado em 1724)

Palmiero, T. & Díaz Araya, A. (2024). “Cacharpayita”: un antiguo himno devocional en los oasis del desierto: Norte de Chile. *Latin American Music Review*, 45(1), 20-56.

Romero, R. (ed.) (2002). *Sonidos andinos: una antología de la música campesina del Perú*. Instituto Rivas Agüero; Pontificia Universidad Católica del Perú.

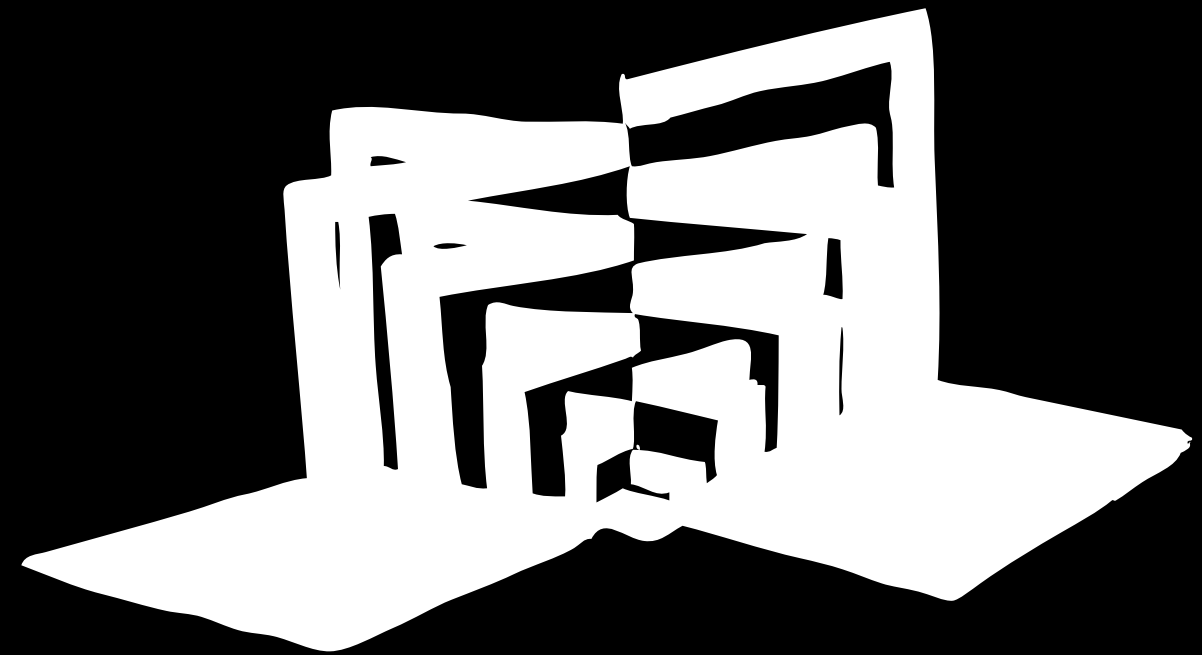
Uhle, M. (1893-1896). *Los bailes de los aimaras*. Ibero-Amerikanisches Institut. <https://tinyurl.com/yjefat4z>

Uribe Echevarría, J. (1973). *Fiesta de la Tirana de Tarapacá*. Universitarias de Valparaíso.

Vega, C. (2016). *Los instrumentos musicales aborígenes y criollos de la Argentina* (Y. M. Velo & H. Goyena, ed.). Universidad Católica Argentina. <https://tinyurl.com/dv962vz6> (Trabalho original publicado em 1965)

Vega, Z. (2019). *De la tristeza a la identidad: el yaraví peruano en las fuentes escritas de los siglos XVIII, XIX y XX* [tese de doutorado]. Universidad Nacional Autónoma de México.

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte



Textual

É uma manhã limenha e uma tarde madrilenha de março. Quando a câmera é ligada, o Zoom encurta o Atlântico e permite que Carlos Granés e eu embarquemos num longo e apaixonado diálogo entre dois velhos amigos. Carlos e eu somos amigos íntimos há anos: compartilhamos quase tudo na vida – viagens, a criação de nossos filhos, a irmandade sem sangue entre nossas esposas, o estabelecimento de nossas profissões, grandes risadas, muito vinho e, é claro, conversas intermináveis.

O tempo me permitiu testemunhar de perto o crescimento de Carlos como um dos ensaístas mais lúcidos e eruditos do mundo de língua espanhola. Granés pertence a essa estirpe, cada vez mais reduzida e solitária, de intelectuais capazes de transitar com naturalidade entre a antropologia, a política, a literatura e a arte. Mas o que muitos não sabem é que seu verdadeiro superpoder é uma lente psicanalítica (produto de uma herança familiar e intelectual) que orienta muitas de suas observações culturais e políticas, às vezes de maneira consciente, às vezes não.

Delírio americano: una historia cultural y política de América Latina, esse ambicioso ensaio publicado em 2022, é um bom exemplo disso: uma investigação profunda dos impulsos autodestrutivos da América Latina, em sua busca incansável de lideranças redentoras, e em sua pulsão coletiva de repetir, de ambos os lados do espectro ideológico, os mesmos experimentos fracassados que nos mantiveram presos entre o subdesenvolvimento, o desencanto e o rancor social.

Nesta conversa, Carlos é mais uma vez generoso com seu tempo e suas ideias. Falamos de seu vínculo com a psicanálise, do mal-estar da cultura contemporânea, do mundo incerto em que vivemos, da ascensão do autoritarismo..., e, unidos pela necessidade de um consolo, tentamos divisar alguma esperança em meio a esse desconcerto global, que nos inquieta e nos assusta, mas também nos desafia a construir pontes e encontrar caminhos.

Stefan Reich



*Calibán -
RLP, 23(2),
196-205
2025*

“Nas profundezas não há raízes, há o que foi arrancado”

Entrevista com Carlos Granés*

Literalmente, você é filho de um ventre psicanalítico. A sua mãe, Clara, foi uma renomada analista colombiana. Como foram os seus primeiros encontros com a psicanálise?

Bem, acho que convivi com a psicanálise a vida inteira, porque o consultório da minha mãe ficava em casa. Eu sabia que naquele espaço estavam pacientes falando sobre as suas vidas e a minha mãe trabalhando como psicanalista. Então, desde muito cedo tive curiosidade, interesse, fascinação, a ponto de a minha primeira... não a primeira, mas a minha segunda opção profissional, e aquela que acabei escolhendo, ter sido a psicologia, pensando que seria psicanalista. Digamos que eu achava que essa seria a minha vocação mais clara. Por isso, assim que entrei na universidade, comecei a ler Freud. A minha mãe me incentivou a fazer isso. Então, foi muito natural o contato com a psicanálise, com os livros psicanalíticos, o interesse pela disciplina, que por coisas da vida acabei traindo um pouco. Não foram chifres muito grandes, porque continua sendo um amor recalcado, furtivo, escondido, mas acabou não sendo a minha principal vocação ou ocupação.

* Realizada por Stefan Reich, em 8 de março de 2025, um sábado, via Zoom.

E o que foi que te seduziu na psicanálise?

Acho que o fascínio do trabalho interpretativo, entender o mundo como uma série de véus ou camadas que não se apresentam a nós de forma cristalina, e você tem que usar a imaginação, a intuição, os recursos culturais, as ideias para ir um pouquinho além. Acho a ideia de que no fundo há algo escondido de nós extremamente sedutora, um ímã para as mentes curiosas, e talvez para os jovens que têm perguntas sobre as coisas, sobre a vida, sobre os sentimentos, as emoções, a criação, a imaginação, a mente humana, porque é muito interessante. Então, a possibilidade de desenvolver ferramentas interpretativas que, como pás, permitissem remover camadas de terra para ir mais longe e ver mais fundo era fascinante para mim. Eu acho que foi isso que me atraiu. No fim das contas, não me dediquei à interpretação psicanalítica, mas é claro que me dediquei à interpretação cultural. Então, a forma psicanalítica de entender as coisas ainda está muito presente no que eu faço e no modo como eu abordo os fenômenos culturais.

Em *Delírio americano*, não sei se consciente ou inconscientemente, a lente psicanalítica está presente na sua interpretação da história da América Latina.

Ela está presente porque a história da América Latina, pelo menos no século XX, talvez desde as independências, é uma busca permanente de identidade: que diabos somos nós? Quem somos nós? E essa pergunta implica olhar para si mesmo e olhar para dentro, começar a procurar nas diferentes camadas se há algo que realmente nos faz ser o que somos. Um poeta argentino, Hugo Mujica, tem um verso fantástico que diz: “Nas profundezas não há raízes, há o que foi arrancado” [*En lo hondo no hay raíces, hay lo arrancado*]. Ou seja, no fundo, a única coisa que encontramos é a perda. Na América Latina, a única coisa que encontramos é a perda, a ausência de identidade, e é por isso que tentamos desesperadamente encontrá-la no indígena, ou no espanhol, ou no ianque, ou em qualquer outro lugar. Claro, de certa forma, esse exercício de explorar e analisar essas buscas latino-americanas é psicanalítico, sem dúvida.

O seu livro tem como vetores iniciais [José] Martí e o *Ariel* de [José Enrique] Rodó, onde há uma oposição direta ao ianque. Estamos condenados a nos identificar em oposição aos norte-americanos?

Essa é uma pergunta muito atual. Hoje mesmo eu estava escrevendo um artigo sobre isso, sobre o retorno de Caliban. Isso aconteceu com a gente e acho que pode acontecer com qualquer povo, qualquer nação, qualquer região. As ameaças externas tendem a unificar, tendem a aglutinar, e foi isso que aconteceu no começo do século XX, mais precisamente em 1898, quando os Estados Unidos atacaram as últimas possessões coloniais da Espanha – Cuba e Porto Rico, no Caribe – e finalmente as tomaram, expulsaram a Espanha e cumpriram o terrível vaticínio de Martí sobre as intenções imperialistas dos Estados Unidos na América Latina. De um momento para o outro, a geopolítica mudou completamente. (É mais ou menos o que estamos vendo agora, com a ameaça de J. D. Vance de que a Groenlândia vai ser americana de qualquer jeito.) Isso muda por completo a situação geopolítica da América Latina. E o nosso vizinho, que até então tínhamos admirado e tentado emular importando ideias positivistas, se torna um bárbaro atrabiliário que nos ataca, que nos despreza e, portanto, temos de rejeitá-lo e tentar construir uma identidade o mais distante possível do ianque – o mais

distante possível desse despotismo, desse desprezo, desse sentido técnico e utilitário em que o forte pode fazer o que lhe der na telha. E foi aí que a América Latina começou a resgatar uma série de valores ligados à cultura greco-latina ou ao catolicismo. Em outras palavras, começou a valorizar o nobre ideal, a nobre criação do espírito, a atividade intelectual desinteressada, aquilo que de uma forma ou de outra poderia fundar uma civilização, mas não necessariamente torná-la rica ou militarmente poderosa.

Assim, Rodó, Rubén Darío, Rufino Blanco Fombona, Paul Groussac e José María Vargas Vila, vários escritores latino-americanos, começaram a forjar a ideia de que éramos ontologicamente diferentes dos ianques por sermos atravessados pelo que eles chamavam de raça latina, com esse tipo de virtude. Uma alma ou uma raça inclinada a ideais, não utilitária, não pragmática, muito mais poética, muito mais mística, que entendia os mistérios do erotismo, que entendia a política das ideias. Ou seja, uma cultura ou uma civilização que engendrava Galileus, não Thomas Edisons, não técnicos, não construtores de pontes, não fabricantes de lâmpadas e de armas. Isso parecia muito grosseiro e muito vulgar. A gente estava acima disso.

Muito puritano... Muito protestante.

Exatamente. No fim das contas, era isso, era um antagonismo entre os valores católicos e os valores puritanos. E isso, embora momentaneamente, foi importante para recuperar uma autoestima bastante abalada pela humilhação que os Estados Unidos tinham causado à América Latina e à Espanha no Caribe. Foi um estimulante, foi um Viagra para o ego. “Podemos ser mais fracos”, dizíamos, “mas no fundo somos muito melhores que os ianques. Somos mais sofisticados, mais cultos, mais poéticos”. Mas esse chauvinismo identitário também tem sérios problemas. Por exemplo, ele nos torna refratários a aprender com o estrangeiro, nos faz acreditar que somos autossuficientes e que encontraremos todas as respostas no nosso território, na nossa história, nas nossas tradições, na nossa alma. E, ao seguir por esse caminho, a América Latina se desviou do horizonte moderno, democrático, liberal. Ficou presa ao caudilhismo e ao autoritarismo.

Pensando nas lideranças que tivemos, figuras como Castro, Perón, Trujillo, Árbenz têm uma aura de redenção cristã. Você vê algo neles relacionado à imagem católica de um Cristo Salvador?

Sem dúvida, todos esses personagens se parecem em duas coisas. Primeiro, eles são purificadores. Mais do que intérpretes, são médicos das suas sociedades, e o que encontram é uma grande quantidade de vícios, de elementos que corrompem a sociedade. Em Castro isso é claríssimo. Nos seus discursos, ele enfatizava a prostituição trazida pelos ianques, o jogo, o mercantilismo e os valores crematísticos. Ou seja, ele via uma série de pecados instaurados em Cuba por culpa dos ianques e se erguia como um purificador, como alguém que limparia tudo isso. Por outro lado, também são pastores de povos, que vão levá-los a um lugar arcádico, paradisíaco, onde as promessas de igualdade, de uma vida boa, de pureza vão se concretizar. Em alguns casos, isso é quase uma nostalgia das missões jesuíticas, porque tentam devolver as suas nações àqueles lugares onde não havia contaminação, onde havia homogeneidade, onde não havia individuação, onde apenas o líder – ou seja, os padres – pensava e indicava o que era bom, o que era mau e o que pensar sobre a vida e sobre as coisas.

O que é Cuba hoje senão isso? Uma ilha fechada para o mundo, onde se pensa pelas pessoas – antes, Castro; agora, o Partido Comunista. De certa forma, sempre reproduzem esse modelo, fechar-se, não negociar com o mundo – o que é malvisto –, não fazer empréstimos com o estrangeiro, não permitir que os capitalistas internacionais, os banqueiros, os financistas internacionais estabeleçam dependências ou relações de dependência por meio de empréstimos. Há uma fobia de empréstimos. Então, eles tendem a valorizar a autarquia, onde o povo deve estar fechado, deve ser homogêneo, deve ter uma autoridade clara, deve ser dividido, não como indivíduos, mas como estamentos, como órgãos de um mesmo corpo, e deve produzir tudo o que consome. É por isso que as missões jesuíticas têm sido um ponto de referência nas fantasias tanto da direita quanto da esquerda. Esses modelos de sociedade totalmente fechados, autoritários, fascinaram da mesma forma a esquerda e a direita do continente. E, sem dúvida, há um elemento muito católico, muito enraizado na nossa tradição, que supõe finalmente que, embora a Europa tenha se corrompido, o reservatório da verdadeira fé católica, do verdadeiro catolicismo, estará sempre em algum lugar da América. Eles podem vender essa ideia como comunismo, como peronismo, mas no fim das contas é isto: aqui os valores do catolicismo vão permanecer vivos e não vão ser corrompidos.

Eu também estava pensando numa violência recalcada. Por onde você vê a violência soterrada vindo à tona nas nossas sociedades? Na arte? Na política?

Bem, veja, algo muito curioso aconteceu nos últimos dez anos. Antes de Freud, penso em Schopenhauer, que é uma referência freudiana. Schopenhauer era um grande esteta. Ele gostava muito da arte, da tragédia, porque achava que essa era uma forma de exorcismo do pior do ser humano. Através da arte, o ser humano podia fazer vir à tona toda a sua violência, todas as suas paixões mais antissociais, mais perigosas, que podiam ser vistas na arte sem nenhum tipo de risco. A arte era uma forma de revelar essas áreas obscuras, que podíamos domesticar. Nesse sentido, ela era não apenas uma válvula de escape para o recalque, mas um instrumento muito rico de conhecimento da alma humana. Essa também é uma ideia freudiana, a sublimação. Ele diz: a sublimação é transformar a pior parte da alma ou da natureza humana em algo socialmente aceitável, que em vez de fazer mal, faz bem. Digamos que muitos pensadores do mundo da arte acreditaram que ela faz isso e, portanto, deve ter total liberdade. A arte se alimenta do pior e nos faz o favor de nos mostrar o pior do ser humano. Mas o que tem acontecido nos últimos tempos? O politicamente correto impôs limites estreitos à criação, e certos tipos de coisas não podem mais ser feitos. A criação não pode ser obscena porque pode ser uma má influência, não pode ser violenta porque alguém pode se sentir ofendido ou agredido. Muitos muros foram erguidos em torno da criação, transformando-a no oposto do que deveria ser. A arte não é uma reserva particular onde apenas os anjos podem entrar para contar histórias angelicais. Então – e isso é interessante – por onde vem à tona essa fúria, esse ódio? Esses elementos contidos, que não se manifestam por meio da cultura, estão se manifestando...

Uma pulsão tanática que vem à tona na política. Os políticos se tornaram administradores do ódio...

Os políticos se tornaram *performers* do ódio, *performers* do bando, da tribo; pessoas que atacam visceralmente o seu adversário, que não é mais um adversário, mas um

inimigo; que o aniquilam moralmente e que estão unindo os eleitores em torno dos piores sentimentos, das piores emoções que o ser humano pode abrigar – a fobia, o ódio, a ameaça corruptora, a ameaça contaminante.

Estamos num mundo louco, e acredito que, em grande parte, isso se deve ao fato de não ser mais a cultura, mas a política, o espaço em que esse lado humano passional e violento se expressa. Temos, então, a pior combinação possível. Uma cultura boazinha, tola, banal, previsível, que não diz nada a ninguém, que tenta transformar o ser humano em anjo, e uma política incorreta, extremamente viciada, extremamente polarizadora, chocante, que se alimenta do pior do ser humano e que está nos enlouquecendo como sociedade, que não está nos fazendo bem nenhum.

Antes era uma luta frontal contra o autoritarismo. Aí veio o Bolaño e deu início a um gênero de literatura que você chama de gótica, e começaram a aparecer vampiros, curandeiros, casas mal-assombradas, e isso me fez pensar na ideia de Freud sobre o estranho. A violência recalcada também encontra uma saída nesses personagens góticos?

Acho que sim. Essa literatura faz algo muito interessante, que é revisitar a história da América Latina que não entendemos. Há um ponto em que o mal nos escapa, em que não entendemos por que o exército, os militares argentinos estupraram, mataram, torturaram daquela maneira. Há um ponto em que o mal rompe todos os limites da racionalidade e da compreensão e se torna um mistério gótico. Ou seja, o mistério insondável do mal. E essa literatura retomou esses temas, essas feridas que estão na história da América Latina, e os tratou precisamente como algo que não pode ser entendido de maneira racional. Para entendê-lo, é preciso usar metáforas do estranho, do gótico, da casa mal-assombrada. A casa come você, a casa é meio viva e carnívora, e quem entra nela é devorado pelos cômodos, não sai mais...

E, nesse mundo, qual você acha que é o lugar da psicanálise? Pensando em outras terapias, pílulas, *coaching* e autoajuda.

Essa é uma pergunta difícil, porque, por um lado, acho que nunca vivemos numa cultura mais terapêutica que a nossa. Hoje todo mundo é *coach*, faz ioga, frequenta terapias alternativas. É uma época de absoluta incerteza. A ordem geopolítica está mudando, assim como as certezas com as quais as gerações anteriores viveram. A ideia de que sempre viveríamos melhor que os nossos pais, que o sistema de bem-estar social era sólido e nos garantiria certa estabilidade, que teríamos um emprego por toda a vida: tudo isso desapareceu, pelo menos aqui na Europa.

O “eu” tinha muita responsabilidade sobre os seus ombros: ser um indivíduo, ter uma identidade, ser bem-sucedido, prosperar, ser alguém na sociedade, ser reconhecido, e assim por diante, mas esse fardo está começando a ser excessivo e a romper o “eu”. Ele está se tornando muito frágil. Estamos vivendo num mundo em que esses “eus” se sentem extremamente frágeis e estão procurando algum tipo de apoio espiritual, anímico, emocional, em todos os lugares.

Isso é o que eu sinto, pelo menos na Espanha, que nunca foi um lugar muito psicanalítico. A Espanha não é muito propensa à terapia psicanalítica. Os psi-

canalistas não fazem parte do debate público. Isso acontece mais na América Latina. A psicanálise, creio eu, não encontrou uma forma de entrar nessa feira de terapias. E acho que ela deveria entrar, porque o que estamos vendo é uma imensa demanda satisfeita por lixo terapêutico: charlatanismo, amadorismo, *new wave*, *new age* de meia-tigela.

Há uma necessidade de orientação, de reflexão, de referências, de aprender a pensar por si mesmo, que está sendo suprida por completos charlatões. Então, é claro que há um campo para a psicanálise. O problema é como chegar lá. Nesta sociedade, tudo tem que ser ágil e imediato, tudo tem que ser na velocidade de um tuíte ou do TikTok. E a terapia psicanalítica – sei disso porque vi pacientes que acompanharam a minha mãe por décadas – é um processo diferente. Ela tem outros ritmos, que não são adequados para o mundo contemporâneo. Acho que esse é um dos desafios da psicanálise.

Você fez uma psicanálise?

Sim, eu me psicanalisei por um ano, justamente quando estava estudando psicologia e ia começar um estágio como terapeuta. Por um lado, para ter algum tipo de experiência deitado no divã, para saber como tratar os meus próprios pacientes, para ter algum tipo de ferramenta. Eu estava muito preocupado em entender como era a técnica. Esse tipo de coisa era muito importante para mim, porque eu teria que colocá-la em prática, mas isso também é possivelmente uma negação. Eu digo que estava indo atrás disso, mas na realidade estava indo atrás de outra coisa, e de fato trabalhamos outras coisas da minha vida, e foi muito interessante e um privilégio. Ou seja, ter um espaço para si mesmo, onde você reflete sobre a sua vida e é o tema principal, é um privilégio enorme, porque isso não costuma acontecer, a gente não costuma ter espaços onde toda a atenção e o protagonismo são de uma pessoa: o paciente.

Um dos elementos mais importantes da psicanálise é a possibilidade de fazer o luto pelas perdas que todos experimentam na vida. Estaria, portanto, nas antípodas da sociedade que busca não se deprimir, que todos sejam *winners*?

Talvez, porque a psicanálise, penso eu, ajuda você a viver melhor consigo mesmo, com quem você é. O que os *coaches* fazem é inventar uma identidade artificial. Há algo diferente, porque depois de passar pela psicanálise, acho que você ganha muito mais lucidez. Você se torna uma pessoa que entende muito melhor não apenas a si mesmo, mas o mundo em que vive. Você se torna mais realista, de certa forma, e aprende a viver com isso. Aprende a viver com os seus conflitos, os seus traumas, as suas fraquezas, os seus pontos fortes, e fica emocionalmente mais tranquilo e mais sólido. Definitivamente, você ganha estrutura.

Mas isso vai garantir o sucesso? Possivelmente, não. A sua vida pode ficar mais tranquila, mais suportável, mas não bem-sucedida. E o que essas novas terapias vendem é sucesso, é riqueza – sucesso medido em riqueza. Elas dizem: “Siga o meu método e você vai ficar rico”. Muitas pessoas, especialmente os jovens, querem ouvir isso. É a camada que mais preocupa, por ser a mais vulnerável. Por outro lado, a extrema direita, em ascensão na Europa, está arrastando todos esses jovens para o tradicionalismo. Num mundo caótico, a solução, dizem eles, é voltar aos valores tradicionais, aos papéis tradicionais, ao modo de vida tradicional, até religioso. Ali há certezas e uma base sólida que podemos compartilhar. Sabemos quem é quem, quem é homem e quem

é mulher, e o que devo fazer como homem. Esta é uma geração que está precisando disso, de ferramentas para entender o mundo, para entender a sua vida, e eu gostaria que ela pudesse ter acesso a terapias decentes.

O tema deste número da *Calibán* é *Perder*. Como foi a sua experiência como migrante, despojar-se e deixar para trás a Colômbia e ir viver em Madri?

Sim. Bem, a minha família é de migrantes. Parte da minha família tinha migrado. Os meus dois avós paternos eram da Espanha. E o meu pai, como filho de migrantes, sempre se sentiu um pouco desarraigado na Colômbia. Ele era muito colombiano, claramente se preocupava muito com a Colômbia, mas não fazia parte dos núcleos sociais colombianos. Sempre foi como uma pessoa desarraigada. Então, para mim, desde muito cedo, a ideia de viajar era óbvia. É uma ideia com a qual cresci, a ideia de que em algum momento eu teria que partir da Colômbia simplesmente para aprender, para ver o mundo, para aprender coisas novas. Além disso, naquela época, a Colômbia era um país absolutamente fechado. Não era possível comprar um disco dos Rolling Stones: a importação de produtos culturais era muito restrita. Você só podia comprar produtos nacionais. Então, o seu mundo cultural dependia dos amigos que viajavam, das referências, dos rumores, do eco do eco, e isso causava muita ansiedade e muita vontade de sair para ver o que a gente estava perdendo. Nenhum grupo musical ia para a Colômbia. Nenhum. Ali pelo ano 2000, foi o Air Supply, quando eles já eram uns vovôs.

Estávamos muito afastados, muito isolados do mundo. Então, é claro que havia um grande desejo de viajar. Soube muito rapidamente que tinha de sair da Colômbia, e o pretexto foi o doutorado. Vim para a Espanha quando tinha 24 anos, era relativamente jovem. Eu me lancei nessa aventura para fazer um doutorado. E bem... aconteceu o que tinha que acontecer: conheci pessoas, vivi coisas e aprendi muito. E comecei a ficar. E de repente me vi casado e com um filho. O meu objetivo não era ficar na Espanha. Foi algo que aconteceu de forma espontânea, muito naturalmente, e eu não me arrependo.

Ver a partir da experiência europeia te dá certa distância para a análise... Você vê, mais do que as diferenças, as semelhanças.

Exatamente. Eu nunca teria me interessado pela América Latina como continente se não tivesse passado pela Espanha, se não tivesse me casado com uma peruana, ou seja, se não tivesse conhecido outros latino-americanos. Porque, quando eu estava na Colômbia, não conheci sequer um venezuelano de carne e osso. Naquela época, não havia venezuelanos na Colômbia. Eles estavam nas novelas, mas não nas ruas. Eram totalmente desconhecidos. E, vistos a partir da Colômbia, os venezuelanos, os equatorianos e os peruanos pareciam coisas totalmente diferentes e distantes. Quando você chega aqui e os conhece, percebe que somos absolutamente iguais, que o narcisismo das pequenas diferenças, como diria Freud, nos distancia, mas as diferenças são muito, muito pequenas. E é bastante estimulante ver a América Latina como uma região, como uma unidade que viveu praticamente os mesmos processos culturais e políticos, sem saber. Daqui você vê que passamos pelas mesmas coisas. Portanto, é bastante estimulante.

Essa capacidade de observar a América Latina me faz pensar no seu livro como uma observação da América Latina como um bloco. Mas algo sobre o qual já conversamos antes é o pan-hispanismo, que também está começando a envolver a Espanha. Esse movimento vai realmente irromper na nossa vida num futuro próximo?

Eu sou um dos que defendem a união entre América Latina e Espanha. O anti-hispanismo precisa acabar, o período colonial deve ser visto como um período de luz mais que de sombra, porque coisas maravilhosas foram feitas na América Latina. Também houve horrores durante a conquista, é claro. Ela foi bárbara como todas as conquistas, mas o período colonial deixou cidades que fazem parte do patrimônio da humanidade no México, no Peru, em todos os lugares. Então, esse antiespanholismo, essa desconfiança, essa crença de que eles eram apenas colonizadores, exploradores, isso é algo que deve ser refutado com a história, deve ser refutado no senso comum, para que tenhamos uma relação muito mais natural e sólida com a Espanha. E, sim, deveríamos nos sentir parte de uma unidade, porque somos, claramente somos. Morando aqui e vindo de lá, isso é evidente.

Pois bem, o que é o pan-hispanismo? O pan-hispanismo como movimento é uma tentativa de unir a Espanha e a América Latina não através dos valores modernos, mas do catolicismo. É um projeto praticamente religioso, que tenta resgatar certos valores tradicionais. Ele busca uma unidade de civilização nos moldes do que Putin está fazendo na Eurásia, criando um novo polo desvinculado do Ocidente, destinado a resistir ou confrontar o mundo saxão.

Nesse sentido, o pan-hispanismo é muito reacionário e muito pré-moderno. A união entre a América Latina e a Espanha deve se dar de outra forma, como foi feito na União Europeia: Estados-nação que decidem ceder parte da sua soberania a entidades supranacionais para unir e coordenar esforços. Assim, o pan-hispanismo é uma utopia, ou seja, é acreditar que de repente vamos novamente estabelecer certo tipo de vassalagem religiosa em relação à Roma madrilenha. Isso não vai acontecer. Isso é absolutamente impossível. Mas, além disso, algo surpreendente está ocorrendo: o representante desse pan-hispanismo na Espanha, o partido Vox, que deveria, por causa das suas raízes, da sua retórica, dos seus valores, ser o mais anti-ianque possível, se tornou trumpista, ou seja, se aliou ao seu suposto inimigo. O mesmo vale para Milei. Isso já prejudica por completo a equação pan-hispânica, porque, se os maiores defensores dela são agora pró-Trump e pró-Putin, que raios é o pan-hispanismo? Que diabo é isso? O que eles estão resgatando é um tradicionalismo nacionalista.

Com todo esse caminho que percorremos nesta conversa, parece que estamos entrando em tempos sombrios, voltando aos fantasmas do passado, às fórmulas que sabemos que nunca funcionaram. Como encontrar a esperança, a ilusão?

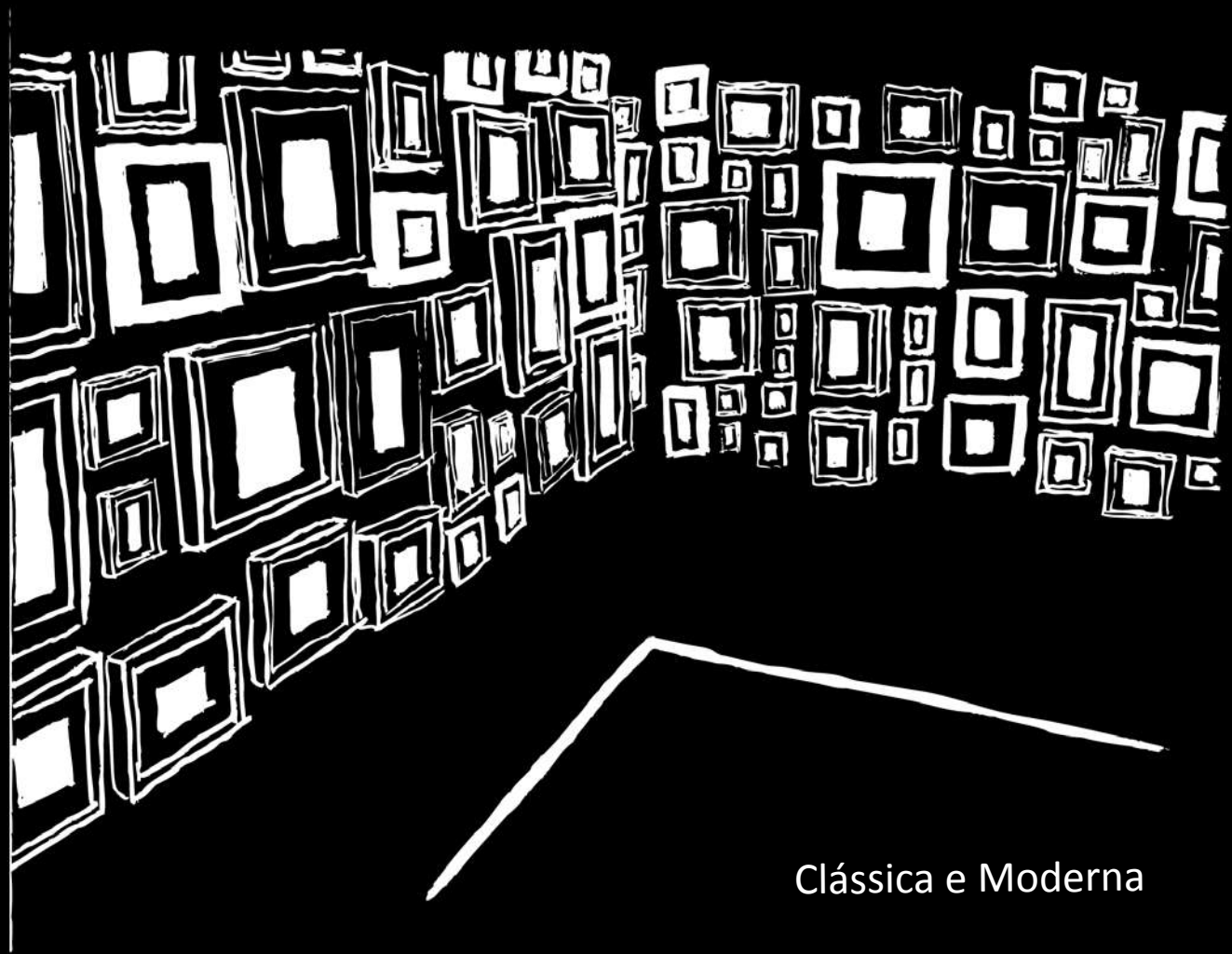
Olha, eu acho que o mundo está se desorganizando numa velocidade tremenda. Até a própria ideia de Ocidente – que era um espaço seguro, um *safe space*, porque os direitos individuais eram respeitados, garantidos – está sendo diluída. No Ocidente, você podia ser *gay*, podia ser mulher, podia ter as suas opções de vida, e isso era garantido. Mas agora essa ideia de Ocidente está começando a se desfazer, e na Argentina já existe uma tremenda hostilidade contra os *gays*. Nos Estados Unidos, há uma tremenda hostilidade contra os muçulmanos, contra os latinos. Ou seja, você não pode mais viver a sua vida com a espontaneidade e a tranquilidade com que costumava vivê-la.

E esse é o aspecto mais preocupante do presente imediato. Como recuperar a esperança? Bem, eu acho que é hora de lembrar qual era precisamente a esperança de uma sociedade liberal, que paradoxalmente era uma ideia ianque ou de filósofos ianques – Richard Rorty, por exemplo –, que mostravam os benefícios desse modo de convivência em que somos guiados por leis, e não por homens. O que o Trump disse é terrível: “Aquele que salva o seu país não viola a lei”. Em outras palavras, é o caudilhismo latino-americano mais bárbaro que existe.

Isso é exatamente o que não pode se impor. Devemos recuperar a fé na lei, que é o que nos salva, nos protege do homem providencial. E lembrar como era viver em sociedades em que cada um desenvolvia o seu projeto de vida como podia, como queria, como lhe dava na telha. Em liberdade. Quando começamos a descobrir isso, foi uma orgia de felicidade. Quando a antiga União Soviética descobriu isso, foi uma orgia de felicidade. Quando Berlim Oriental descobriu isso, foi uma orgia de felicidade. Era poder viver sendo você mesmo, sendo a sua própria referência. Os seus desejos, as suas ambições, as suas possibilidades, e não o que diz um partido, um senhor, um governo. Isso foi esquecido, e acho que a forma de voltar à esperança é lembrar o que é isso.

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

Carlos Granés (Bogotá, 1975) é um ensaísta e antropólogo colombiano radicado em Madri. Publicou *El puño invisible: arte, revolución y un siglo de cambios culturales* e *Delirio americano: una historia cultural y política de América Latina*, entre outros livros. Recebeu o Prêmio Internacional de Ensaio Isabel Polanco e em duas ocasiões o Prêmio Simón Bolívar de Jornalismo. É colunista dos jornais espanhóis *ABC* e *The Objective*, e membro da Academia Colombiana da Língua.



Clássica e Moderna

Lutos na infância: contribuições de Marilú Pelento

María Lucila Pelento, destacada psicanalista argentina do século XX e parte do século XXI (1932-2014), trabalhou intensamente no campo da psicanálise infantil, em um percurso que até hoje se mostra valioso, vigente e atualizado.

Ela teve um interesse especial em refletir sobre o campo social, a violência social, os direitos humanos, a restituição de crianças apropriadas que foram vítimas da ditadura argentina (que ocorreu entre 1976 e 1983). Já na década de 1990, ela dedicou especial atenção aos processos migratórios, que considerou como os mais importantes da história. Ela também se ocupou do tema das tatuagens e da possibilidade de analisabilidade das crianças que atendia e supervisionava.

As características do luto na primeira infância constituem uma das contribuições mais significativas para a psicanálise que Marilú Pelento nos legou. Este artigo tentará corresponder a essa importante contribuição.

Perder, título ao qual *Calibán* nos convoca, está intimamente relacionado com o que Freud considera como trabalho do luto. Se pensamos que, entre outras coisas, a possibilidade de perder é o que impulsiona o funcionamento do aparelho psíquico e constitui parte da subjetividade humana, podemos nos perguntar se uma criança pequena em condições de perda de figuras significativas é capaz de passar por esse processo.

O luto em Freud

O luto é descrito por Freud em seu trabalho *Luto e melancolia* (1917 [1915]/1995) como “uma reação à perda real do objeto de amor” (p. 248). Ele pergunta: “Por que essa operação de compromisso, que é executar peça por peça o mandamento da realidade, é tão extraordinariamente dolorosa?” (p. 243).

Ele diz que, apesar de “o luto trazer consigo desvios graves da conduta normal da vida, jamais nos ocorre considerá-lo um estado patológico [...]. Confiamos que, após certo tempo, ele será superado e julgamos inapropriado e até prejudicial perturbá-lo” (p. 241-242).

* Associação Psicoanalítica de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.

Freud supõe um trabalho, o trabalho do luto, indispensável e quase obrigatório para o bem-estar do sujeito. Trata-se de um desafio, que implica dor e incerteza devido à morte de uma pessoa, um objeto ou um evento significativo; também o relaciona com a perda de ideais ou ideias centrais que alguém possa ter. Freud explica que, em cada sujeito, seu narcisismo é projetado no objeto perdido libidinalmente e o confronta com a fantasia de sua recuperação. Afirma que esse processo pode ser acompanhado de raiva e culpa, às vezes intensas; também remete a estados de angústia e alucinações. Trata-se de uma passagem que atravessa a castração, entrega-se na medida em que o sujeito se afasta, nesse momento, de grande parte de seus interesses a circunstâncias de inibição. Implica um amor que não se quer abandonar, que se resigna a perdê-lo por meio da identificação, que o conecta com aspectos do objeto perdido.

Freud caracteriza o luto normal como aquele que

supera a perda do objeto [...] a realidade pronuncia seu veredito: o objeto não mais existe, e o Eu [...] se deixa levar pela soma de satisfações narcísicas, que lhe proporciona o estar vivo, e rompe seu vínculo com o objeto aniquilado. (p. 252)

No entanto, o luto não é considerado um processo patológico, podendo ser uma experiência fortalecedora. Ele argumenta que, no trabalho do luto, o Eu, afetado pela perda real do objeto, ativa um mecanismo de elaboração que lhe permitirá, após algum tempo, conservar esse objeto perdido na realidade, mas com um investimento libidinal renovado.

Marilú Pelento, o luto na infância

Em seu artigo “Lutos na infância” (Pelento, 1998), Marilú observa que

as perdas que ocorrem na primeira infância [...] não podem ser recuperadas através da memória, o que exige um trabalho psíquico adicional [...] a criança é trabalhada pelo luto. Trabalho que implica remover dissociações funcionais que às vezes se tornam dissociações estruturais do eu. Fantasias de destino, identificações patológicas [...] marcas na formação do caráter, marcas que fazem algumas pessoas se sentirem especiais, transmissão de dissociações ou criptas nos descendentes, exacerbação da pulsão epistemofílica. (p. 8)

Em torno do tema que nos convoca, o luto na primeira infância, Pelento dialoga com diversos autores, tendo entre outros Winnicott como interlocutor privilegiado, que examina o terreno de intercâmbio mãe-bebê antes dos primeiros cinco ou seis meses de vida. Este autor permite o estudo de relações mais primitivas, dos momentos iniciais da vida, e destaca como crucial a fase em torno do nascimento para o desenvolvimento da vida. Ele propõe que é impossível considerar a



Anamaria McCarthy
El río [O rio] (2024), fotografia modificada, 100 x 80 cm, série *Empty rooms* [Salas vazias]

estruturação psíquica sem se referir à função materna. Marilú enfatiza a concepção winnicottiana da mãe como bússola orientadora e sustentadora de paradoxos como uma leitura possível, e não clássica, do autor. Ela aponta que, na constituição psíquica inicial, a categoria básica de presença/ausência mantém o caráter paradoxal que Winnicott destaca em sua obra. Ela explica que a categoria presença/ausência pode ocorrer nos interstícios ilusão/desilusão, na distância encontrado/criado que habilita a subjetividade. Para que o objeto seja criado, deve ser encontrado, sem questionar sua procedência. A ilusão contempla a ideia de criação do seio materno. O transicional, o espaço psíquico transicional que dá origem ao objeto e aos fenômenos transicionais, é criado a partir de uma desilusão. Destaca que o transicional não se conforma na primeira infância por meio do luto, mas sim pelo que ela denomina *movimentos da mãe*, através de uma primeira fusão por meio da identificação em direção a uma possível separação que inclui uma “forma de trânsito da criança por uma experiência de dor psíquica” (Pelento, 1998, p. 8).

Em relação aos casos de morte de figuras significativas – mãe, pai, irmãos, irmãs – em crianças muito pequenas, é necessário um trabalho de significação ou ressignificação que a criança deve realizar. Amiúde, a pulsão epistemofílica é exacerbada, levando a um exame da realidade, em parte ilusório, para preencher um vazio de imagem e de saber que implica um *trabalho psíquico adicional* (Pelento, 1998). Também um trabalho sobre os afetos. Em uma entrevista de 2010, ela afirma que crianças pequenas utilizam o mecanismo da recusa “porque perdem, junto com aquele membro da família, a função que estava ancorada na pessoa falecida” (Heker, 2010, p. 813). “Recusar é afirmar que isso não existe” (p. 812), com suas diferenças de grau e tempo, que, na maioria dos casos, transcorre em um período limitado. Marilú acrescenta que, no conceito de ilusão, encontramos mecanismos de recusa (Pelento, 1998). Ela pensava que o psiquismo em construção de uma criança pequena não está em condições de suportar experiências traumáticas com alta carga de dor. A recusa ou desmentido tem o caráter de uma defesa que se origina nos esforços da criança pequena para se libertar de percepções desagradáveis do mundo exterior. Para essa criança, o desmentido é adequado e adaptativo. A criança pequena não encontra o espaço psíquico para transitar o processo de luto; a condição de ilusão-desilusão domina o campo psíquico, enquanto desatar laços, o trabalho do luto, é um processo muito doloroso. A criança pequena precisa desmentir. Mais tarde, durante a infância e a puberdade/adolescência, a criança encontrará possibilidades de passar por tão complicado processo. Ela pode *ficar em lista de espera* para também se perguntar se, mais adiante, o processo a conduzirá a uma significação ou a uma ressignificação do que foi perdido (Pelento, 1998).

Marilú esclarece que, em todo luto, algo do que foi perdido se conserva como real; a marca do objeto excede o terreno da fantasia. Ela resgata um Winnicott que diz mais do que pretendia dizer, que se afasta de uma dimensão desenvolvimentista. Nesse sentido, com base na teorização winnicottiana, podemos esclarecer que o efeito da perda será particular para cada criança. Afirma que Winnicott inventa outra tópica, que inclui a invenção da dimensão transicional, que descreve como dimensão de descanso. Dessa forma, se afasta e enriquece a dualidade binária interno/externo. Destaca a singularidade do posicionamento desse autor, que pede ao leitor a criação pessoal do que desenvolve, dando-lhe participação. Acredita que

Winnicott é um autor que transmite generosamente o que pensa. Marilú reflete que, quando uma criança pergunta sobre uma perda, ou aparece o “não” ou “não é verdade que...”, a proibição aos outros de falarem sobre a pessoa falecida se deve ao fato de que o mecanismo de recusa começou a ceder. Resgata clinicamente o valor das perguntas; as crianças querem saber como elas são pensadas por aqueles que permanecem vivos. Para que o mecanismo de recusa se desloque e abra espaço para outros processos psíquicos – entre eles, a negação –, Marilú acrescenta que é importante que a criança esteja em condições de circular por categorias como presença/ausência, animado/inanimado, ausência temporária/ausência definitiva, e que, dessa forma, pode começar a suportar certa dose de dor.

É essencial que as crianças recebam ajuda dos adultos. Assim, o processo de luto pode começar e a prova de realidade abrir caminho. Os adultos encarregados têm a responsabilidade de informar a criança, o que não garante que o trabalho de luto se inicie. A proibição de saber – diz ela – é tóxica. “Simultaneamente, a criança compara as práticas familiares atuais com as anteriores, percebendo mudanças, e nesse trabalho comparativo, vai inscrevendo a realidade da ausência definitiva” (Heker, 2010, p. 812). Destaca o valor da maneira como os pais, esses pais, processam esse luto, e que esse percurso inevitavelmente afetará a criança. Ela acrescenta que, na clínica, é possível encontrar pais que frequentemente recusam.

Minha experiência com Marilú Pelento

Nas anotações das aulas do grupo de estudo do qual participei,¹ Marilú homologa o momento de hostilidade ou ira do luto descrito por Melanie Klein com a descrição winnicottiana da mãe sobrevivente aos ataques vorazes do bebê. Instância de pré-inquietude, que descreve o tipo mais precoce de relação mãe-bebê, sem culpa. A primeira relação de objeto é impiedosa, razão pela qual a criança precisa de sua mãe, única capaz de tolerar essa crueldade; caso contrário, a criança ocultará sua crueldade e transitará por estados de dissociação.

Como uma das minhas professoras mais significativas, Marilú continua a ter uma grande influência na minha formação, na minha trajetória psicanalítica e no meu trabalho diário com meus pacientes. A partir do grupo de estudo mencionado, tive a oportunidade de me aproximar dela, conhecer seu estilo, dialogar, discordar e compartilhar seus ensinamentos e pontos de vista. Muitos anos depois, me senti levada a me envolver mais com o que ela tentava transmitir, revelando sua paixão pela psicanálise de crianças.

As minhas anotações de suas aulas permaneceram estacionadas por anos em uma prateleira da minha biblioteca, constituindo uma “pendência” entre minhas leituras. O convite para escrever sobre a contribuição de Pelento a respeito do luto na primeira infância e o curso do luto em crianças traumatizadas por perdas precoces me permitiu reconectar-me com ela, com minhas anotações, com seu pen-

samento, em uma forma de aproximação que, em consonância com a convocatória para esta edição de *Calibán, Perder*, me autorizou a perder-me e encontrar-me em sua companhia.

Hoje resgato sua rigorosidade, seu posicionamento psicanalítico, sua abertura a novas ideias, sua não conformidade com o que deve ou deveria ser, sua atenção especialmente voltada para o sofrimento na infância.

Assim, tendo revisto e revisitado parte de sua obra, renovo e reinauguro o impacto que sua transmissão operou e opera em mim. Se Winnicott habilita a ler *seu Winnicott*, creio que me permiti deixar-me levar por Marilú, que também incluiu e destacou o tema dos começos da vida. Recorreu à criação e à importância da criatividade como equivalente à ilusão inicial que inaugura o psíquico (Winnicott, 1971/2007). Também recorreu à arte, à literatura, à leitura psicanalítica de autores de diversas correntes: Arendt, Klein, Marion Milner, Bion, Piera Aulagnier, Anzieu, Lacan, Aguinis, Tabak de Bianchedi, Roussillon, Pontalis, Lewkowicz, Beckett.

Ela estudava a fundo, exaustivamente, se comprometia com as ideias que lhe interessavam; dizia que cada uma de suas leituras compensava o que a outra não abordava. Foi uma inteligente leitora, curiosa, dedicada à sua clínica, aos que a ouvíamos. Dava relevante importância ao contexto da realidade social; nada lhe era indiferente.

Perguntei-me então, nesta nova leitura de Marilú, por que, perto do final do que constituiu nosso grupo de estudo, ela nos aproximou de Beckett, de Roussillon, e continuava sempre com a transmissão dos textos de Pontalis e Winnicott. Acredito que, em referência ao luto em crianças pequenas, Pontalis a acompanhou. Pontalis acompanha. Como costuma fazer, ele nos conduz por caminhos difíceis de nomear, de dizer; ele se aproxima das perdas, da crueldade da dor, das *janelas tapadas* (Pontalis, 2000/2005), como lindamente afirma: da “hemorragia interna quando a dor é muito intensa” (p. 45). Por meio de seus pacientes, nos aproxima de sua clínica, de sua experiência vital, da poesia.

Marilú também. Ambos podem se conectar com o sofrimento, com um *Além...*, especialmente no campo da infância.

Refletindo agora, em consonância com as leituras de Roussillon e Beckett, penso que a ideia que Marilú tentava transmitir enfatiza os começos, destaca a criação, a qual opera em sua leitura como um outro operador psíquico. Ela então se pergunta se uma criança pequena, em estado de criação, de ilusão, pode passar por um complexo processo de luto.

Suas influências em minha clínica

Neste ponto do artigo, gostaria de compartilhar com os leitores algumas reflexões que podem ilustrar parte da minha experiência clínica.

Um pai procura consulta para seu filho de seis anos, Félix. Ele o descreve como distraído, com um relacionamento lábil com seus colegas, interessado no mundo das telas; não aceita limites provenientes de nenhum adulto. Não consegue se desligar do pai; recorre constantemente a ele; mensagens, ligações, necessita aferrar-

1. Grupo de estudo Estruturação Psíquica, 1992-1999, composto por Claudia Levin, Clara Schejtman, Jorge Mirochnik, Tencha de Sagastizabal, Inés Bardi e Marta Lewin.

-se e aferrá-lo. No início de sua análise, ele se mostra atento às minhas palavras. Como primeiro contato, desenha uma moldura preta, densa e escura, dentro da qual há uma criança; diz que é um menino *confinado*. “Confinado?”, pergunto; ele me olha com uma atitude que posso reconhecer entre desafiadora e sofrida. Proponho que nos encontremos, brinquemos, conversemos; ele não responde; diz que só está interessado em falar pelo celular. Félix opera em um estado de constante reclamação no que tenta ser seu espaço analítico. Ele não quer me ver, não quer vir ao consultório. “Sem joguinhos, eu não gosto”, diz ele. Proponho a ele brincar no computador, com os joguinhos; ele não quer; algo do impenetrável está em jogo na transferência. Criança de difícil acesso, não consigo ultrapassar a moldura impenetrável com que se apresentou. “Estou entediado”, diz. Não consigo me conectar porque se mostra refratário a qualquer intervenção que eu possa fazer. Parece interessado apenas... no confinamento? Ele reclama: “Isto não adianta. Para que eu venho?”. Contratransferencialmente, percebo-o como aquartelado. Finalmente, ele abandona sua análise. Gostaria agora de esclarecer que se trata de uma criança que está passando pela morte precoce da mãe. Morte causada pela doença de sua mãe, quando ele tinha dois anos de idade. Félix fica aos cuidados de seu pai, que o informa da morte de sua mãe alguns meses após o ocorrido. Félix recusa, luto detido, impossível de tramitar; não pergunta, fica confinado em seu enigma.

Julieta perdeu seu pai muito cedo. Nas sessões, ela representa insistentemente o desaparecimento do pai de uma família. Durante uma sessão, angustiada, me pergunta: “Você acha que esse pai não está mais aqui?”. Respondo que parece que ele morreu. “E por quê?”, ela pergunta. “Eu não quero; sinto falta do meu pai”.

Como Marilú pensaria a respeito dessas crianças? Félix interrompe sua análise: trata-se de uma recusa da morte de sua mãe? De uma criança que não volta a perguntar, mas que, por meio de um desenho, se permite mostrar um pouco de sua dor? Esse sofrimento obstrui suas possibilidades de saber, de conhecer, de simbolizar sua perda?

Em 2003, Marilú já argumentava que as telas conectam as crianças com a morte. Pergunta-se, então, se se trata de uma aproximação real ou de um espetáculo pelo qual, “em definitiva, se recusa a morte?” (Heker, 2010, p. 814). Cabe esclarecer que, atualmente, as telas também representam um brinquedo para as crianças, razão pela qual lhe perguntaria se acredita que as telas seriam um impedimento ou um facilitador para a circulação da transferência. Como pensa que operariam em uma criança pequena? Considerando que atualmente são mais um objeto da cultura, poderiam elas obstruir a passagem pelo luto?

Julieta começa a questionar, se inicia o processo de luto, a dor passa a ocupar espaço psíquico. A prova de realidade começa a operar. Como Marilú prognosticaria o desenvolvimento futuro dessa menina? Ela se permitiria fazer isso?

Desde outra perspectiva teórica, Allouch (2024) descreve o luto a partir de sua experiência pessoal. Depois de tentar recuperar uma sucessão de sonhos e pesadelos pessoais – após a perda de uma filha e de um pai ainda muito jovens –, ele nos aproxima do que considera um erro de leitura. Argumenta que o que Freud pensou como trabalho de luto equivale a uma norma, na medida em que foi enunciada como evidência médica. Considera que Freud, em seu artigo “Luto e melancolia” (1917[1915]/1995), dedicou-se ao estudo da melancolia, que se baseou em

uma versão não crítica do luto (Allouch 2024, p. 19), que a clínica é o luto (p. 18). Chegou-se – diz –, inclusive em nome de “tal necessidade” do trabalho de luto, ao ponto de dar como consigna de fazer chorar a criança que está de luto (p. 46).

Como Marilú leria esse trecho do texto? O que resgataria? O que analisaria? O que criticaria? Marilú, em concordância com Allouch, concentra sua atenção na clínica. Sua habilidade e seu interesse em se conectar com crianças pequenas atravessadas por perdas precoces permitiram-lhe compreender suas possibilidades e limitações psíquicas. Longe de exercer autoridade sobre as crianças, Marilú observa, compartilha e intervém. Ao contrário de Allouch, resgata o que Freud denomina *trabalho de luto*.

Com base em sua clínica e também na abordagem que Freud faz a respeito em “Luto e melancolia” (1917[1915]/1995), adverte que uma criança pequena não está em condições de realizar o trabalho que Freud descreve em seu artigo. Assim, a formulação lúcida de Allouch de que *a clínica é o luto* poderia ser um ponto de intercâmbio entre eles. Possivelmente, Marilú daria à palavra *luto* maior profundidade; incluiria a passagem que tramitam as crianças pequenas a esse respeito. Talvez não se afastasse da formulação de que *a clínica é o luto*, mas possivelmente se daria a possibilidade de brincar com ela.

A importância de resgatar a vida pessoal, a experiência de recuperar sonhos e pesadelos, poderia originar um frutífero diálogo entre eles. Marilú compartilhava algumas de suas experiências com seu entorno pessoal. Dizia que cada experiência particular, familiar, intrafamiliar, poderia facilitar ou dificultar o acesso a certos materiais. Exemplificava que o psicanalista que tinha mais contato familiar ou pessoal com seus lutos, com perdas, perdas precoces, com grandes catástrofes históricas como o Holocausto ou a ditadura militar na Argentina, poderia se aprofundar, se envolver mais intensamente na leitura do material de um paciente atravessado por eles.

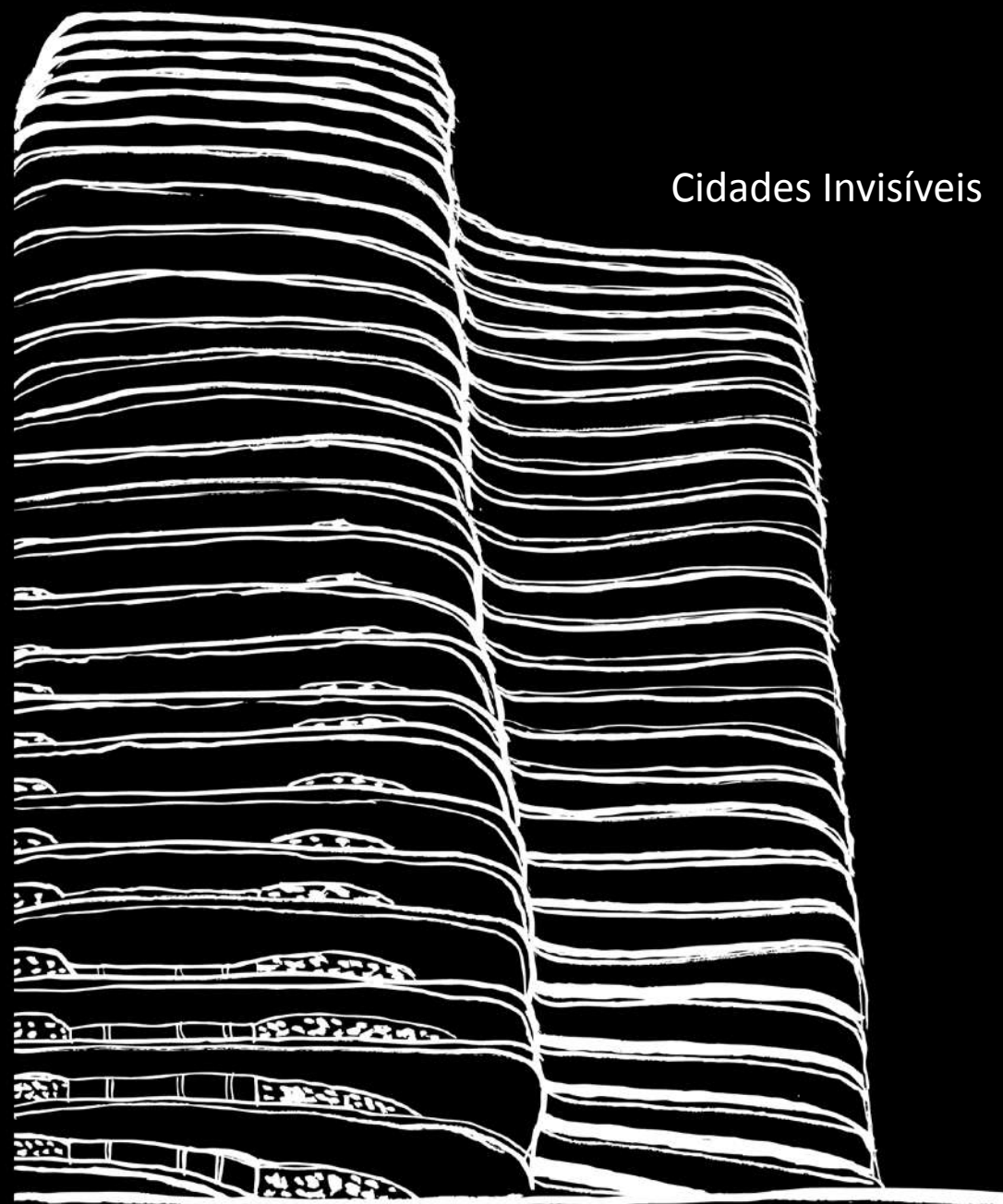
Encontro-me agora no final deste texto; sempre nos reencontramos com os finais, com as perdas, com o *Perder*. Inevitavelmente, algo se perde na escrita; nesta também. A escrita sempre limitada me leva a questionar-me sobre como finalizar este trabalho. Tem um final? Como fechá-lo? Fecha-se? Posso afirmar, discutir hipóteses, retomar algumas das questões que levantei ao longo do caminho, focar na clínica, na teoria, na complexidade, mas prefiro não o cercar, deixá-lo circular, dar-lhe vazão, convocar assim o que penso que Marilú tentou compartilhar.

Referências

- Allouch, J. (2024). *Erótica del duelo: en tiempos de la muerte seca*. El Cuenco de Plata.
- Freud, S. (1995). Duelo y melancolía. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol.14, pp. 235-258). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1917[1915])
- Heker, L. (2010). Entrevista a María Lucila Pelento. *Revista de Psicoanálisis*, 67(4), 801-821.
- Pelento, M. L. (1998). Duelos en la infancia. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 88, 24-38.
- Pontalis, J.-B. (2005). *Ventanas*. Topia. (Trabalho original publicado em 2000)
- Winnicott, D. W. (2007). La creatividad y sus orígenes. Em D. W. Winnicott, *Realidad y juego*. Gedisa. (Trabalho original publicado em 1971)

Tradução do espanhol: Walter Lisboa

Cidades Invisíveis



Guatemala, entre desastres e reconstruções

A Guatemala, o país da eterna primavera, é uma joia escondida. Desconhecida por muitos, mas com um charme especial que encanta quem a conhece. Originalmente chamada de Quauhtemallan, que significa “lugar de matas” ou “lugar de muitas árvores” em náuatle. Dona de uma imensa diversidade de flora, fauna e cultura. Uma selva que esconde templos de antigas civilizações maias, imperceptíveis quando vistos de cima, mas ao adentrar na selva, sua presença imponente assombra. Terra de vulcões que surpreendem com seu despertar explosivo. Um território de praias de areia preta no Pacífico, praias de areia branca no mar do Caribe, desertos áridos, selvas tropicais e matas nebulosas.

Esse pequeno espaço territorial localizado na América Central foi irrepresentado para muitos e, ao mesmo tempo, um ponto importante de encontros e desencontros entre o Velho e o Novo Continente nos séculos passados, e entre o norte e o sul durante o último século. Uma terra distante, onde se estabeleceram os europeus que há quatro gerações migraram em busca de um novo começo. Um local de fuga para judeus e alemães na Segunda Guerra Mundial. Uma população composta por diversos grupos étnicos: indígenas, xincas, garífunas e mestiços. Em cada canto está viva a mistura de costumes e crenças indígenas com a imponente invasão do cristianismo, que perdura até hoje. Da população indígena

* Instituto Latinoamericano de Psicoanálisis. Cidade da Guatemala, Guatemala.

à mestiça, o pensamento animista e religioso de que Freud fala em *Totem e tabu* (1913[1912-1913]/2003c) ainda predomina na maioria dos guatemaltecos.

Enquanto descrevo essa Guatemala multilíngue, pluricultural e multiétnica, cheia de histórias e ainda desconhecida por muitos, não consigo deixar de pensar em como a descrição desse território é semelhante à do terreno do inconsciente. Desconhecido por muitos, que ignoram sua existência, mas com uma imensa complexidade e riqueza para quem ousa explorá-lo.

Após uma longa história de batalhas e guerras, a Guatemala foi marcada por feridas que ainda sangram, evidenciando o impacto do transgeracional, desde os tempos antigos dos maias até os tempos mais modernos da conquista espanhola e da atual subjugação às grandes potências mundiais. Essas feridas persistem, repetindo-se no inconsciente daqueles que habitam os consultórios, no divã e atrás dele.

Um grupo em construção

Como a história de nosso país e da capital, a Cidade da Guatemala, o primeiro grupo de psicanalistas em formação na Guatemala foi fundado com esforço e trabalho, afetado por desastres naturais que implicam perda, movimento, desejo e possibilidade de reconstrução. Nosso grupo tem crescido a cada ano. Colegas que passaram pelos diferentes espaços preexis-



Arq. Daniel Villani

tentes de pensamento psicanalítico no país se juntaram ao grupo de formação. Estamos nos formando pelo Instituto Latino-Americano de Psicanálise (ILaP) e continuamos construindo espaços para o desenvolvimento e a difusão da psicanálise neste país, compartilhando a vontade de construir a primeira instituição psicanalítica da Guatemala vinculada à Associação Psicanalítica Internacional (IPA), sem negar nem desmentir as particularidades e necessidades de nossa região, marcada por nossa cultura, contexto e história. Uma instituição que permita e facilite formar uma comunidade.

Em 1976 aconteceu o último terremoto na Guatemala, que deixou 20% dos guatemaltecos à época feridos ou mortos. O então presidente Kjell Laugerud disse: “A Guatemala está ferida, mas não mortalmente”. Essa frase descreve nosso país de maneira atemporal, sempre ferido pelos traumas transgeracionais, pelos perpétuos desastres naturais e pelas lacerações da corrupção. A Guatemala está sempre ferida, mas nunca mortalmente. Entre os escombros da perda, está sempre presente a possibilidade da reconstrução. Acreditamos que a psicanálise seja uma ferramenta poderosa e necessária para esse trabalho.

Os fundamentos psicanalíticos

O caminho da psicanálise na Guatemala enfrentou muitos desafios. Como em vários lugares da América Latina, a psicanálise foi promovida por duas psicanalistas argentinas que migraram para a Guatemala: uma fundou a Nova Escola Lacaniana (NEL) e a outra o Centro de Estudos Freudianos (CEF), onde divulgaram ideias de autores pós-freudianos. Em cada um, realizavam conferências e atividades acadêmicas. Durante minha formação universitária, frequentei os dois espaços, que sem dúvida influenciaram minha paixão e curiosidade pela psicanálise.

Depois de viajar para um congresso da IPA em 2011, fiquei surpresa ao reconhecer a base sólida que tínhamos construído na Guatemala de maneira artesanal. Inspiradas, eu e duas colegas, Claudia Melville e Claudia Castro, nos propusemos a construir um veículo para divulgar o conhecimento psicanalítico existente na Guatemala e, ao mesmo tempo, divulgar ideias novas e diferentes de psicanalistas de diversas partes do mundo. Num café na livraria Sophos, onde importam a maior variedade de livros de psicanálise, fundamos a revista *Lúdica*. Durante

seis anos, publicamos 22 edições digitais, nas quais convidamos colegas da Guatemala e psicanalistas estrangeiros a brincar com ideias psicanalíticas e escrever suas propostas. Abrimos uma seção para expressões artísticas guatemaltecas e outra para analisar filmes e livros, exercício que estimulávamos em nossos alunos universitários.

Em 2013, *Lúdica* uniu forças com o CEF para organizar o 1º Encontro Psicanalítico na Guatemala, convidando psicanalistas estrangeiros para dar palestras e supervisões, e colegas guatemaltecos para apresentar trabalhos durante três dias. Esse projeto levou muitas mentes a trabalhar juntas e a realizar diversas atividades de difusão em diferentes universidades e associações do país durante vários meses. Participaram do encontro membros do grupo organizador, do CEF, de *Lúdica*, convidados da NEL, psiquiatras, psicólogos e estudantes. Isso implicou um importante e necessário trabalho de divulgação, considerando-se que, na Guatemala, Freud, assim como a psicanálise, “é considerado uma peça de museu, não para ser exibido, mas escondido entre velhos tomos de livros que ninguém mais lê” (Salgado David, 2024, p. 220). Tirar o pó das ideias, transmitir sua validade e importância, e levantar questionamentos tem sido um trabalho necessário com profissionais e estudantes que desconhecem o que é a psicanálise.

Após o encontro, outra tragédia do destino levou ao fechamento do CEF, deixando um espaço vazio para aqueles de nós interessados em psicanálise. Como a falta produz movimento, em *Lúdica* decidimos organizar diferentes atividades acadêmicas, tentando construir um novo espaço, de maneira semelhante ao que faziam nossos antepassados ao construir novas edificações após o desastre. Assim, a libido começou a ser depositada mais nas reuniões acadêmicas do que na revista, de modo que *Lúdica* deu uma pausa em suas publicações, transformando-se num espaço acadêmico.



Progressivamente, esse novo espaço cresceu. Fomos, alguns de nós, para o congresso da IPA em 2015, onde conhecemos o ILaP. Foi-nos apresentada a possibilidade de formação num formato condensado, com sessões de análise condensadas uma semana por mês e seminários completos ministrados num fim de semana por analistas que viajariam até a Guatemala. Embora a proposta fosse tentadora, ela nos parecia inacessível, dados os altos custos econômicos e psíquicos envolvidos. Além disso, como bem funcionam as marcas do transgeracional, despertava resistência o risco de nos sentirmos mais uma vez colonizados, submetidos a um modelo europeu que parecia priorizar o cumprimento de requisitos de uma instituição estrangeira, mais que nos proporcionar as condições necessárias para digerir adequadamente uma teoria tão complexa e realizar adequadamente um processo psicanalítico feito para ser vivido com continuidade. O grupo de formação não nasceu, mas sim a relação com o ILaP, que cresceu ao longo dos anos.

Durante cinco anos, *Lúdica* organizou três jornadas presenciais (2016, 2018 e 2019), ministradas por dirigentes do ILaP provenientes de diferentes países da América Latina, que contaram com a participação de colegas e estudantes que queriam saber mais sobre psicanálise.

Em 2020, após o início da pandemia e a mudança da formação psicanalítica para o formato virtual, uma nova oportunidade se abriu. A virtualidade ofereceu novas possibilidades de continuidade na formação para os candidatos do ILaP: contar com seminários semanais e análises de alta frequência. Novas condições, mais oportunas, para metabolizar o conteúdo complexo através de um acompanhamento contínuo, necessário nas três vertentes do tripé.

Assim, iniciamos a formação e, juntas, as Claudias e eu fundamos o primeiro grupo de psicanalistas em formação na Guatemala, com o acordo de que, “quando a pandemia acabasse”, iríamos continuar com as condições pré-pandemia ou com as novas condições que a IPA estabelecesse. Desse modo, nos designaram a mesma analista, com quem teríamos sessões virtuais de alta frequência e que viajaria à Guatemala para sessões presenciais condensadas após a pandemia.

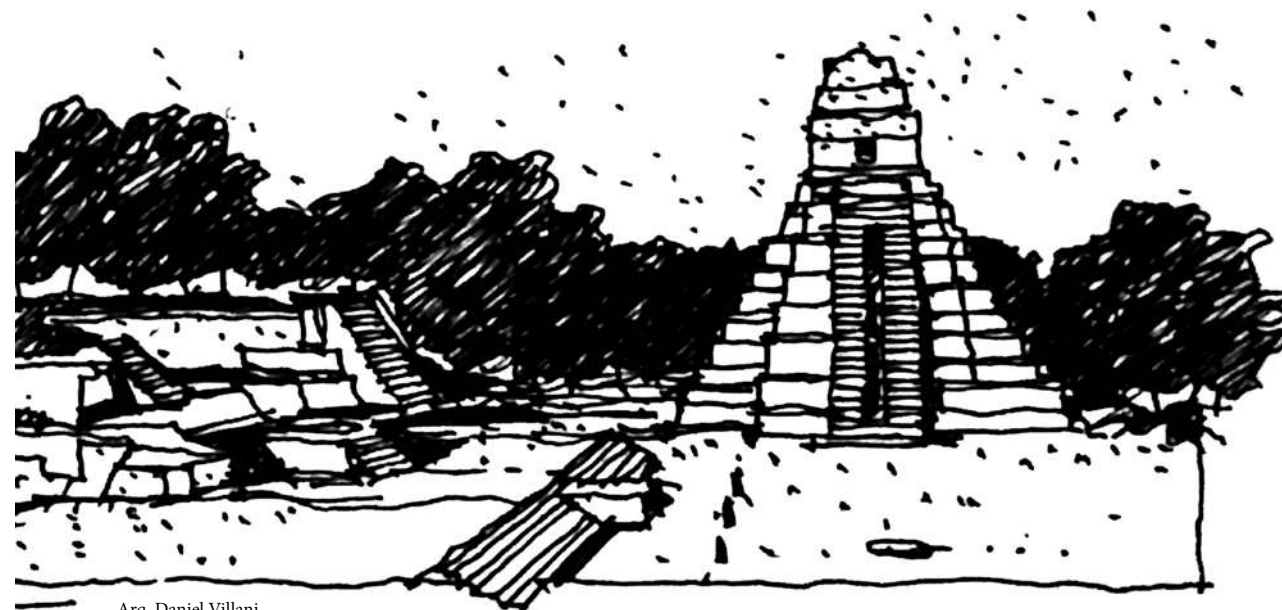
Lamentavelmente, esse momento nunca chegou. Dois anos e meio após o início da formação, aconteceu outro desastre natural. Nossa analista, diagnosticada com uma doença grave, iniciou um tratamento médico intensivo e, infelizmente, faleceu. Na época, mais colegas tinham se juntado ao grupo de formação, alguns dos quais também se analisavam com

ela. Esse evento devastador, como os desastres naturais que destruíram nossas cidades anteriormente, produziu novas feridas e desenterrou algumas preexistentes, revelando a inadequação do formato pré-pandêmico da formação condensada.

Sentimos a necessidade de procurar novos analistas, assim como nossos antepassados procuraram novos espaços para habitar após o desastre. Cada uma de nós, em seu próprio tempo e com uma nova liberdade, escolheu um analista diferente, de diferentes países e sociedades psicanalíticas da Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal). Precisávamos elaborar a dor da perda. Esse foi um precedente importante, que permitiu a cada um dos colegas que se juntaram depois ao grupo escolher seu próprio analista.

As mudanças de uma capital

Ao aproximar os desafios enfrentados pela psicanálise à história da Cidade da Guatemala, eu me desloco pelo país, já que a capital da Guatemala mudou de lugar quatro vezes desde sua fundação, devido a batalhas e desastres naturais que a destruíram, deslocaram e levaram a sua reconstrução ao longo dos anos.



Arq. Daniel Villani

Percorro rapidamente sua história e me situo junto a uma Guatemala ferida, mas nunca mortalmente. Iximché era a capital do reino Kaqchikel, um dos povos indígenas dominantes da região, que estava em conflito com seu povo irmão Quiché, como Freud explicou em *Totem e tabu* (1913[1912-1913]/2003c). Ao chegarem, os conquistadores espanhóis convenceram os Kaqchikel a se aliarem para combater e derrotar os Quiché. Depois de ocupar as terras dos principais povos indígenas Quiché e Tz'utujil, os conquistadores espanhóis se voltaram contra os Kaqchikel e, após duras batalhas, os subjugaram. Ali, em Iximché, os conquistadores espanhóis decidiram fundar a cidade do Reino da Guatemala, em 1524. No entanto, a resistência indígena ainda era feroz e, pouco tempo depois, eles produziram uma grande rebelião que levou os espanhóis a mudar a cidade de lugar. Desde então, a rebelião e a resistência indígena persistiram contra os governantes e líderes econômicos do país, em sua maioria descendentes de europeus.

Na mudança de 1527, estabeleceram a cidade no vale de Almolonga, situado nas encostas de um vulcão com solo fértil e águas cristalinas. Fundaram o que hoje é chamada de Cidade Velha, que permaneceu em pé por dezesseis anos, até que um terremoto rompeu a cratera do vulcão, o qual estava inundado pela chuva, e torrentes de água, pedra e terra caíram, destruindo a cidade e matando muitos habitantes. Eles o nomearam de Vulcão de Água.

Os sobreviventes procuraram um novo lugar para estabelecer sua cidade. Em 1543, eles se assentaram no vale de Panchoy, onde foi fundada a cidade de Santiago dos Cavaleiros da Guatemala, hoje conhecida como Antiga Guatemala. A capital permaneceu ali por 233 anos. Foi um importante centro cultural, econômico, religioso, político e educacional para a região centro-americana. Suas ruas, desenhadas em forma de tabuleiro de xadrez, eram habitadas por várias ordens religiosas, que vieram evangelizar os povos indígenas e

construíram diversas igrejas e conventos. Em suas ruas, ainda respiramos o ar colonial e os costumes e crenças cristãos que persistem em grande parte da população guatemalteca – cerca de 86% dos habitantes se identificam como cristãos, de acordo com um relatório internacional realizado em 2021 pelo Departamento de Estado dos Estados Unidos. Isso faz com que, em nossa sociedade e em nosso consultório, nos deparemos com muito do funcionamento descrito por Freud em *O futuro de uma ilusão* (1927/2003b) e *O mal-estar na cultura* (1930[1929]/2003a).

A área em que a cidade colonial foi estabelecida era uma zona sísmica, afetada por vários terremotos ao longo dos anos. Em 1773, o terremoto de Santa Marta destruiu a maioria das edificações da cidade, deixando-a em escombros, de modo que, em 1776, decidiram mudar-se mais uma vez e procurar outras terras para construir uma nova cidade. Os habitantes que ali permaneceram se dedicaram à tarefa de recuperar gradualmente as edificações destruídas. Contudo, a maior parte da cidade ficou abandonada por quase cem anos, até que a produção agrícola, principalmente de café, trouxe novos investimentos para a região.

Hoje, essa antiga capital é uma das principais atrações turísticas da Guatemala, encantando os estrangeiros que viajam para visitá-la e para onde nós, moradores da cidade, escapamos nos fins de semana para desfrutar da comida e da vida que mais uma vez fazem A Antiga vibrar. Atualmente, a cidade abriga uma rica mistura, não apenas da cultura indígena e mestiça da Guatemala, mas também de estrangeiros que, encantados com sua beleza, encontraram ali um lar.

Após o terremoto que destruiu a Antiga Guatemala, em 1776 se mudaram para o vale da Ermita e fundaram a Nova Guatemala da Assunção, nome oficial da atual capital, a Cidade da Guatemala. Ela foi um relevante centro de poder e coesão da região centro-americana, onde a Independência da América



Central foi assinada em 15 de setembro de 1821. Uma cidade que representou um marco importante para a região, encerrando uma era de conquistas e dando início a uma era independente. No entanto, ainda vemos as marcas deixadas pela conquista, o trauma transgeracional que ficou dos tempos de subjugação e revolução que atingiram seus habitantes há gerações, e que continua a ser transmitido e visibilizado de diferentes maneiras.

A atual capital, como as anteriores, é cercada por montanhas e vulcões. Inicialmente, ocupava um pequeno território, preservando o desenho quadriculado da antiga cidade por muitos anos, pois seu desenvolvimento urbano foi lento. A geração de meus pais ainda se lembra de ter crescido na cidade, que ocupava apenas algumas quadras, em que todos se conheciam e sabiam onde cada família morava – isso, em meados do século XX. Nos últimos oitenta anos, a cidade se expandiu para os lados e para o alto. A princípio, ela cresceu em forma de espiral, criando novas áreas organizadas numericamente, como suas ruas e avenidas. No “centro”, estão as edificações com as quais a cidade foi estabelecida e, conforme percorremos as áreas, atravessamos as diferentes épocas arquitetônicas do século XX.

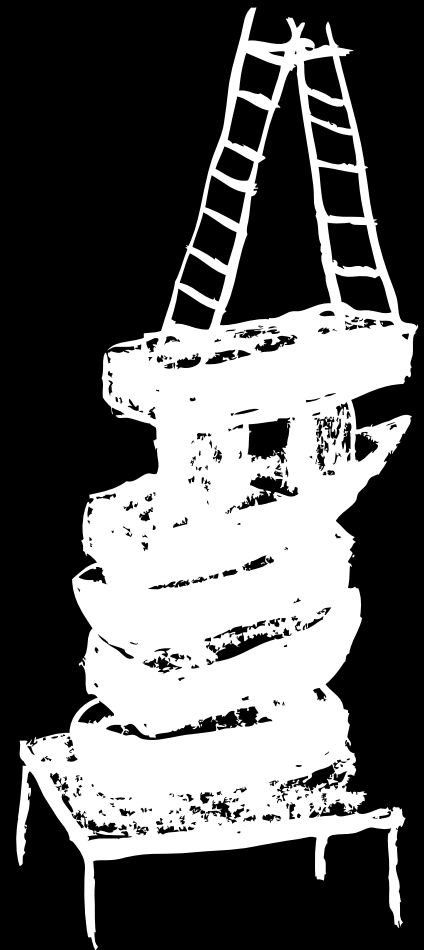
Depois que o crescimento se espalhou tanto, começaram a surgir, nos últimos anos,

problemas no transporte de um lado para o outro da cidade. Isso levou a um aumento na construção de edifícios, numa tentativa de reduzir o deslocamento. Infelizmente, uma das propostas atuais é demolir antigas construções para construir novos prédios e *shopping centers*. Observamos que, em muitas áreas, a destruição e o abandono de velhas edificações prevalecem sobre o reparo e a restauração. Isso acontece não apenas nas construções arquitetônicas, mas também nas estruturas psíquicas, pois, da mesma forma, prevalecem as propostas terapêuticas que buscam construir rapidamente algo novo em resposta à demanda do paciente, sem lidar em profundidade com a estrutura psíquica preexistente nem restaurar sua história.

Referências

- Departamento de Estado de los Estados Unidos. (2021). *Guatemala 2021: informe internacional sobre la libertad de religión*. <https://tinyurl.com/38jf33y8>
- Freud, S. (2003a). El malestar en la cultura. Em S. Freud, *Obras completas* (L. López Ballesteros, trad., vol. 3). El Ateneo. (Trabalho original publicado em 1930[1929])
- Freud, S. (2003b). El porvenir de una ilusión. Em S. Freud, *Obras completas* (L. López Ballesteros, trad., vol. 3). El Ateneo. (Trabalho original publicado em 1927)
- Freud, S. (2003c). Tótem y tabú. Em S. Freud, *Obras completas* (L. López Ballesteros, trad., vol. 2). El Ateneo. (Trabalho original publicado em 1913[1912-1913])
- Salgado David, J. (2024). Un sueño, un destino: el camino del psicoanálisis hacia San Pedro Sula. *Calibán*, 22(1), 216-221.

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte



De Memória



Calibán -
RLP, 23(2),
226-231
2025

Ana Clara Duarte Gavião*

Roosevelt Cassorla, quantas memórias...

Na década de 1990, psicóloga recém-formada, antes de ingressar na formação do Instituto da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP), passei a pensar sobre as experiências clínicas no campo hospitalar, interdisciplinar, na perspectiva psicanalítica, em várias especialidades médicas, pois trabalhava no Hospital das Clínicas da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo (HC-FMUSP). Entre os autores que eu estudava, em artigos e livros dessa área, Cassorla era o que mais me interessava. Passei a citá-lo em meus textos

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, São Paulo, Brasil.

e aulas, como uma referência bibliográfica preciosa, porque suas observações sobre fenômenos inconscientes implícitos em diversos contextos de tratamento no hospital me faziam muito sentido e vinham ao encontro de minhas próprias elaborações sobre as possibilidades de extensão da psicanálise para além do consultório particular.

Até então, era para mim um autor interessante, sem a imagem da pessoa física. A afinidade intelectual, no entanto, estabeleceu um vínculo interno de gratidão pelo raciocínio clínico elucidativo da abordagem de demandas peculiares e complexas, envolvendo pacientes, familiares e colegas das várias equipes multiprofissionais.

Nos anos 2000, durante a formação na SBPSP, mergulhada em minha análise pessoal e envolvida com seminários e estudo de vários autores, resolvi me inscrever num seminário oferecido por Roosevelt. Num primeiro momento, por incrível que pareça, não tive a clareza de que aquele professor de carne e osso era justamente o meu autor preferido nos anos iniciais de trabalho no hospital, tendo apenas uma vaga impressão de que seu nome não me era estranho...

Esses seminários foram tão proveitosos e estimulantes, que continuei frequentando-os nos semestres seguintes, pelo aprendizado com um professor cuja capacidade de transmitir as teorias psicanalíticas me parecia diferenciada, e que oferecia uma escuta extremamente atenciosa a cada um dos colegas do grupo. Eu ficava admirada com a profundidade com a qual ele falava sobre os fenômenos da comunicação inconsciente, apresentando conceitos de autores clássicos e contemporâneos, com articulações ágeis e bem-humoradas, e em sintonia fina com observações clínicas.

Entretanto, a antiga imagem do “Cassorla autor” dos instrutivos textos sobre psicanálise no *setting* hospitalar ainda estava desconectada da imagem recente do “Roosevelt professor” falando sobre psicanálise no *setting* convencional, até que um episódio desconfortável me permitiu, finalmente, integrá-las em minha mente. Em certo momento de um seminário, dois colegas se exaltaram numa disputa acirrada pelo ponto de vista supostamente mais correto, evocando-me a lembrança de algumas reuniões de equipe no hospital, das quais eu saía impactada e triste com a intolerância que aflorava diante das divergências. Naquele clima de hostilidade e constrangimento geral no seminário, pensei comigo: “É... Os grupos são assim, conflituosos...”. Inesperadamente, porém, a dinâmica primitiva foi revertida pela atitude serena e eficiente de Roosevelt ao colocar um limite, demonstrando, na prática, a função continente. “Nossas diferenças incomodam, mas são enriquecedoras, estimulam nossos argumentos. Podemos pensar e conversar, em vez de brigar”, ele disse. Um clima de respeito coletivo logo se instalou, e a troca construtiva foi resgatada.

Ao término dessa reunião, eu estava em estado de perplexidade diante da conscientização de que o antigo autor Cassorla e o atual professor Roosevelt eram a mesma pessoa... Enquanto os colegas se despediam e deixavam a sala, fiquei meio paralisada e comentei com ele: “Você tem várias publicações na área da saúde e hospitalar que me ajudaram muito em meu trabalho no HC! Só agora me dei conta de que eu já te conhecia pelos seus textos!”. Ele respondeu, rindo: “Que

bom que você leu esses trabalhos! Gosto muito deles. Continuo coordenando até hoje um Grupo Balint, uma das atividades que mais me gratifica”.

Segui me inscrevendo em seus seminários, e já ciente do talento do “autor Cassorla”, busquei suas publicações voltadas à clínica psicanalítica no *setting* de consultório, quando passei a ler a grande quantidade de artigos que mostravam, evidentemente, a mesma qualidade elucidativa daqueles do campo hospitalar. Nesses artigos, assim como nos encontros presenciais, os conceitos freudianos, kleinianos, bionianos, winnicottianos e de vários autores como o casal Baranger, Meltzer, Ferro, Ogden, entre outros, se integravam harmoniosamente à originalidade de suas próprias concepções, sempre com material clínico ilustrativo.

Entre suas contribuições originais, com vários trabalhos premiados, destacam-se o modelo do teatro na sala de análise, a conceituação das formas crônicas e agudas do *enactment*, os conceitos de sonho-a-dois, não-sonho e não-sonho-a-dois, a função alfa implícita, as vicissitudes dos processos de simbolização e não simbolização, a pessoa “real” do analista, além das relevantes formulações sobre suicídio, clínica de adolescentes, clínica *borderline*, fanatismo e critérios de validação clínica em psicanálise, descortinando a complexidade que envolve o manejo da técnica psicanalítica. Como Donald Moss veio a comentar no Congresso Internacional de Psicanálise realizado no México, em 2011, a beleza estilística do texto cassorliano faz lembrar quadros renascentistas, pela extraordinária força e convicção narrativas, conciliadas a um autêntico compromisso científico na pesquisa clínica.

Minha formação foi fazendo cada vez mais sentido e, espontaneamente, Roosevelt foi se tornando um interlocutor próximo, sempre disponível para conversar sobre minhas indagações e inquietações nesse processo.

Em 2008, quando ele retornou do Congresso Internacional de Psicanálise em Chicago, onde apresentou material clínico no *working party* A Escuta da Escuta, coordenado por Haydée Faimberg e Antonio Corel, estava entusiasmado com a ideia de fazer algumas adaptações para oferecer a atividade como seminário eletivo. Experimentalmente, ele solicitou ao grupo então inscrito que alguém apresentasse material clínico do mesmo paciente nos oito encontros, procurando reproduzir a experiência de imersão. Diante do silêncio dos colegas e da oportunidade de aprofundar a compreensão da minha relação com um paciente bastante difícil, me voluntariei ao que acabou sendo uma das experiências mais significativas da minha formação. E assim ganhava vida o embrião do *working party* Microscopia da Sessão Analítica.

Quando me tornei membro associado em 2010, tive a alegria do honroso convite de Roosevelt para monitoria, e passamos a desenvolver os procedimentos da Microscopia, até que em 2012 ele recebeu um convite da Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal) para oferecer o *working party* em congressos, convite que pouco tempo depois também recebeu da Federação Brasileira de Psicanálise (Febrapsi), bem como de algumas federadas do Brasil e de alguns países da América do Sul. Mais recentemente, a Microscopia foi reconhecida como um dos modelos de *working parties* da Associação Psicanalítica Internacional (IPA).

Nesse modelo, as sessões psicanalíticas são examinadas em detalhes, microscopicamente. Convida-se o grupo a “sonhar” trechos da sessão. Quando esses “sonhos” se aproximam de fatos selecionados, propõe-se que o grupo “sonhe” intervenções ou interpretações. Algumas são selecionadas, e o grupo tenta identificar as teorias implícitas que levaram até elas. Em seguida, elas são comparadas às que foram efetivamente realizadas pelo analista apresentador do material, e assim sucessivamente, nos trechos subsequentes. A avaliação dos participantes, efetuada depois do encontro grupal, mostra que a atividade tem sido fértil, com transformações na maneira de perceber a própria clínica, exatamente como na minha própria experiência. Aos poucos foi se constituindo uma equipe de coordenação, com a intenção de que a Microscopia continue sendo realizada por coordenadores treinados.

Alguns meses antes do congresso da Fepal realizado em outubro de 2024 no Rio de Janeiro, ele me contou sobre sua doença e a previsão do tratamento cirúrgico, convidando-me a coordenar a Microscopia prevista para o pré-congresso. A princípio, recusei, argumentando que seria melhor desmarcar, pois todos compreenderiam a situação, e me colocando no lugar dos colegas inscritos, disse que seria decepcionante a Microscopia sem ele, ao que me respondeu em tom de brava: “O que importa é a Microscopia, não o Cassorla, e agora conto com sua coordenação!”. Ao mesmo tempo muito triste e imensamente honrada e grata, fiquei e continuo admirada com seu desprendimento, seu espírito genuinamente científico e sua generosidade.

O generoso autor, professor e interlocutor esteve presente durante toda a minha carreira e tornou-se um grande amigo, com quem pude compartilhar projetos, coautoria em publicações, experiências clínicas, institucionais e pessoais, dificuldades, dores, sonhos e não-sonhos...

Em 2016, a seu convite, tive a oportunidade de detalhar sua produção acadêmica e psicanalítica num texto para um livro organizado por Jean Marc Tauszik, intitulado *Pensamento psicanalítico latino-americano*,¹ onde constam dados de sua biografia e de todas as suas publicações científicas até então, como nos parágrafos a seguir:

Os ancestrais de Roosevelt Cassorla foram expulsos da Andaluzia em 1492 pela Inquisição católica. Ali ainda existe a cidade Cazorla. A fuga para os Bálcãs e a sobrevivência por quase quinhentos anos como minoria orgulhosa das tradições sefardis, incluindo a língua espanhola, fazem parte de seus mitos infantis. A eles se acresceu a saga da migração de seus pais para a América (Argentina e Chile) e os embates em que buscavam integrar-se, mas sem se submeter a rebanhos majoritários.

Cassorla nasceu em Temuco, Chile. A perda precoce de seu pai o obrigou a migrar, com sete anos de idade, para São Paulo, Brasil. Estrangeiro, reviveu as batalhas míticas transgeracionais. Seu nome, Roosevelt, homenagem de

1. O livro não chegou a ter uma versão impressa, e a versão digital ficou disponível apenas temporariamente no *site* da Fepal.

seu pai ao presidente que enfrentou os nazistas, tornou-se estigma positivo – haveria que lutar, sempre, contra fatores mortíferos. O autor conta que essa onipotência foi modificada criativamente pela análise pessoal, transformando sua exagerada capacidade de indignação em potência e humor, que, segundo ele, são suficientemente criativos “quando não resolvem retomar seu aspecto sabotador”. Cassorla valoriza, nesses aspectos, a cultura sefardi.

Medicina era a escolha profissional óbvia para lidar com o sofrimento e a morte. Curar doentes, no entanto, era muito pouco. Havia que “curar” a sociedade, e nisso Cassorla estava acompanhado por muitos outros jovens idealistas que aderiam a receitas ideológicas supostamente infalíveis.

Dedicou-se à Saúde Pública e logo se tornou professor no Departamento de Medicina Preventiva e Social da Faculdade de Ciências Médicas da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Aprofundou-se em epidemiologia e ciências sociais aplicadas à saúde, e foi o implantador do primeiro Programa de Comunidade dessa universidade na década de 1970. Vivia-se a ditadura militar no Brasil. Trabalhar com a comunidade era uma atividade considerada suspeita – tanto pela direita como por certa esquerda. Em sua ingenuidade de jovem, Cassorla se sentia aprisionado. Essa sensação o fez procurar análise pessoal. A partir desse momento, sua curiosidade em relação a fenômenos emocionais se tornou prioritária.

Em 1983 iniciou sua formação psicanalítica na Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP). Tornou-se membro associado em 1989, membro efetivo em 1992 e analista didata em 1997. Ao mesmo tempo, participava do Núcleo de Psicanálise de Campinas (posteriormente vinculado à IPA). Em 2003, afastou-se de seu cargo universitário para dedicar-se somente à psicanálise, mas continuou colaborando com a universidade como professor titular convidado. Manteve suas atividades de supervisor de residentes de psiquiatria e de um serviço que criou em 1996, voltado ao atendimento de estudantes de medicina que enfrentam problemas emocionais. Esse serviço atualmente atende todos os estudantes, estagiários e residentes da área de saúde da universidade.

Obtive um profundo aprendizado nos meses anteriores a seu falecimento, desde que ele me contou sobre seu adoecimento com rara serenidade perante a possibilidade de morrer. Quando conversamos a respeito de alguns planos de trabalho, com desejo e esperança de novas realizações, ele me disse, tranquilamente: “Mas não esqueça que posso não sobreviver à cirurgia”. De fato, não sobreviveu, partindo no mesmo dia e mês da morte de Sigmund Freud, remetendo às “reações de aniversário” que tanto investigou. Seu bom humor, sabedoria e genialidade permanecem vivos dentro de mim e de muitos colegas que o conheceram.

Uma curiosa coincidência parece representar essa vitalidade permanente. Abalada pela tristeza, sem vontade de dirigir meu carro até a cerimônia de seu sepultamento, chamei um táxi. O trajeto foi tranquilo, a tarde estava bonita e ensolarada e, chegando ao cemitério, com o intuito de indicar o caminho, o

porteiro perguntou de quem era o velório, e eu respondi: “Roosevelt Cassorla”. O simpático motorista virou-se para mim com os olhos arregalados e perguntou: “Cassorla? Com SS?”. Eu disse: “Sim”. Ele continuou: “Cassorla com SS é o meu sobrenome, e é raro. Vou te mostrar minha carteira de identidade!”. E me mostrou, bastante surpreso, como eu!

Mais uma vez, na última despedida, pude contar com a companhia e a condução de Cassorla...

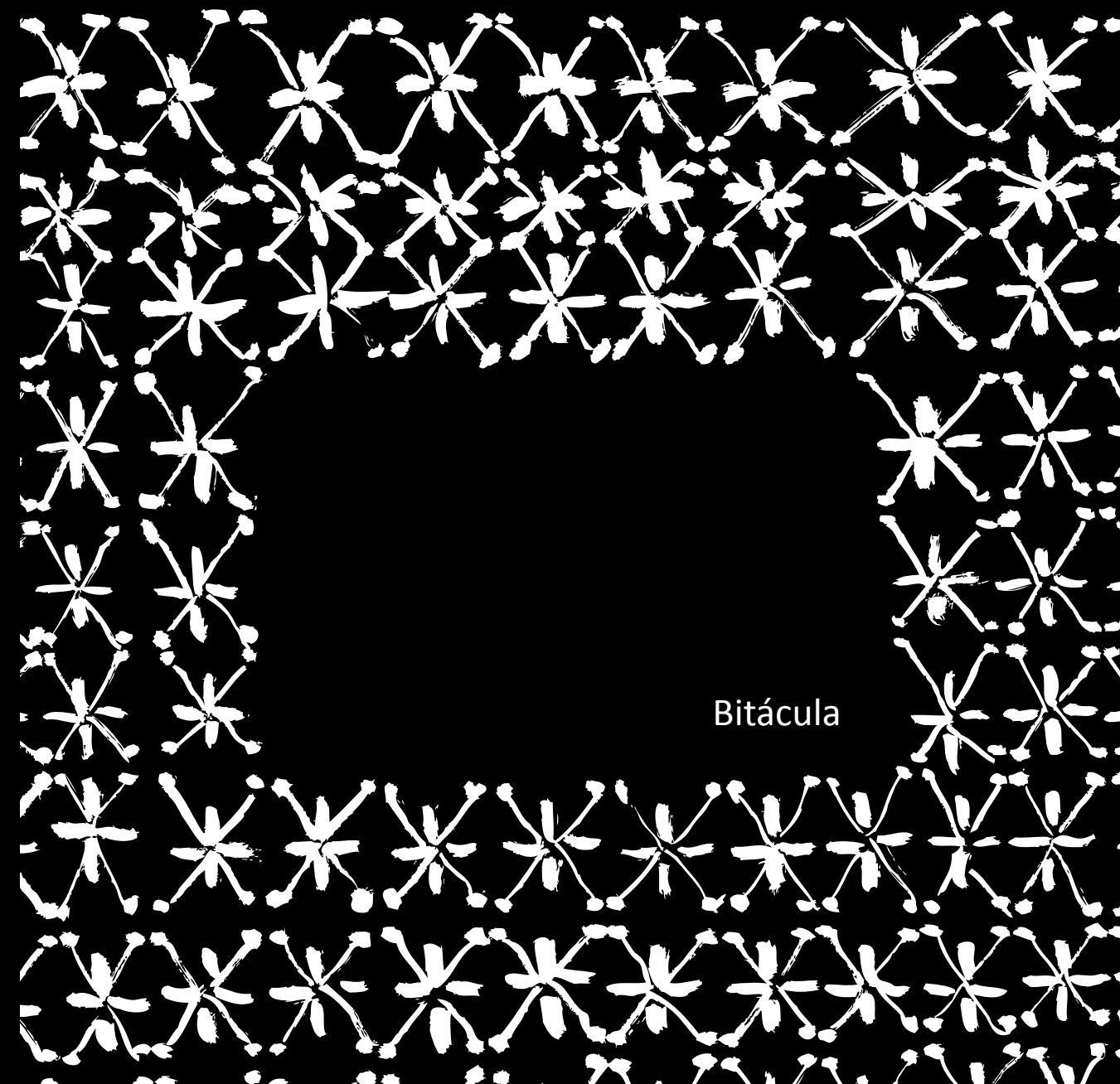
Referências

Gavião, A. C. D. (2016). Roosevelt Cassorla. Em J. M. Tauszik (org.), *Pensamento psicanalítico latino-americano*.



Héctor Solari

Mirando la guerra, 34 [Olhando a guerra, 34] (2015), pastel sobre papel, 38,5 x 65 cm



Bitácula

Os transbordamentos do perder

*Eu costumava pensar que nunca perderia
ninguém se o fotografasse o suficiente.
De fato, minhas fotos mostram o quanto perdi.¹*

A arte tem o dom de nos aproximar de lugares onde tentamos os entendimentos, a ilusão de responder, a calma enganosa de não *perder*, ao mesmo tempo que nos captura e nos deixa necessariamente perdidos.

Quando as imagens fazem a letra transbordar, a captura é iminente para o espectador. Algo semelhante acontece com o perder. Um pote de tinta com conteúdo excedente ou o acrílico escorrendo pela tela até se perder, desafiando o limite e metaforizando essa ação. O transbordamento tem esse algo do acidente, do tropeço, tal como o inconsciente. Mas, ao mesmo tempo, é uma ideia que se afasta de alguns usos que foram dados ao termo a partir da psicanálise e se aproxima daquilo que não deve ser contido, pois somente livre de sentidos e limites adquire função criadora. O que acontece além da borda? O que nos espera além da linha do horizonte? Nessas imagens em que o perder brinca com a liberdade, se torna inevitável o interjogo entre o que transborda e o que nos transforma.

* Asociación Psicoanalítica de Uruguay, Montevideu, Uruguai.

1. Frase famosa de Nan Goldin, mencionada no documentário *All the beauty and the bloodshed*, dirigido por Laura Poitras (2022).

Anamaría McCarthy, fotógrafa norte-americana radicada no Peru, nos acompanha com uma seleção de sua obra a partir de uma questão que nos foi apresentada qual hipótese curatorial: onde se aloja a perda?

Em um ponto de partida sem resposta determinada, toma a memória como elemento para ir costurando este percurso que esperamos que o leitor faça no interjogo letra-imagem que propomos nesta nova edição.

Em sua obra *Nostalgia* (2023), onde seus personagens cotidianos se tornam nossos, ela utiliza a pintura juntamente com fotografias de sua própria história familiar, um recurso que caracteriza sua obra, convidando-nos a percorrer uma intimidade compartilhada por meio dos arquivos fotográficos de seu pai. McCarthy trabalha delicadamente as bordas, estendendo a cena ao pintar sobre as molduras das obras e trabalhar com os fantasmas de sua vida.

Quase por acaso, a artista encontra e consegue capturar as salas vazias do Museu Metropolitan de Nova York, naqueles momentos de mudança das exposições. É nessas imagens que ela intervirá, preenchendo o vazio, ou o perdido, com fotografias de sua linhagem familiar. A imagem que abre esta edição evoca o movimento constante e inerente da vida, situando o perder nesse lugar dinâmico e vital de onde parece emergir o menino fotografado. Em *Nadando* (2010), McCarthy retrata o próprio filho, parafraseando a metamorfose da

vida. Ela nos aproxima da ideia de perda como movimento, além do emergir das profundezas do mar, uma ideia de perder que se afasta do binômio perder-ganhar, e que se habita desde o dinâmico. As imagens em *Empty rooms* (2024) também brincam com a borda, a perda concreta de alguém que não está e a imensidão da presença/ausência que ocupa todo o espaço em uma montagem desafiadora e comovente.



Anamaría McCarthy
Marcel nadando (2010), fotografia modificada, série *Empty rooms*
[Salas vazias]

Anos mais tarde, a obra da capa será levada para fazer parte da exposição *Empty rooms* no mesmo museu, mas desta vez será montada, em preto e branco, em um banco da sala, ficando o corpo emoldurado e contido sob as linhas de um retângulo de madeira.

A morte, associação próxima ao perder, aparece no enlace que escolhemos fazer com a obra de Héctor Solari, artista plástico uruguaio radicado na Alemanha, que apresenta uma série de desenhos que combinam a bela leveza do traço com a força da imagem, tornando-se uma obra comovente e de crítica social. Com duas

séries de desenhos, *Olhando a guerra* (2015) e *Paisagens depois da batalha* (2019), mantém o foco constante na violência mundial, em tempos em que ela nos é imposta. A morte é hoje como a sexualidade era antes, diz Ariès (1975/2000); é aquilo de que não falamos, ou o fazemos como se não existisse. Isso fala sobre o *silêncio dos costumes*; a arte, aquela que constantemente, nos convidará a não cair na dessensibilização para a qual, ao que parece, somos insistentemente convidados.

Ambos os artistas nos convidam a um olhar que nos permite estabelecer outra relação possível com os objetos, onde os limites que se tornam difusos e transbordam são os do *perder*.

Referências

- Ariès, P. (2000). *Historia de la muerte en Occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días*. Acantilado. (Trabalho original publicado em 1975)
- McCarthy, A. (2010). *Marcel nadando* [fotografia]. Coleção privada.
- McCarthy, A. (2023). *Nostalgia* [série de fotografias modificadas com diferentes técnicas]. <https://www.anamariamccarthy.net/nostalgia>
- McCarthy, A. (2024). *Empty rooms* [série de fotografias modificadas digitalmente]. <https://www.anamariamccarthy.net/empty-rooms-2020>
- Poitras, L. (diretora). (2022). *All the beauty and the bloodshed* [filme]. Praxis Films.
- Solari, H. (2015). *Mirando la guerra* [pastel sobre papel, lápis sobre papel; vídeo monocal].
- Solari, H. (2019). *Paisajes después de la batalla* [pastel sobre papel, lápis sobre papel; vídeo monocal].

Tradução do espanhol: Walter Lisboa

Arquitetura e corporeidade: o espaço como cenário da perda

De um ponto de vista fenomenológico, os espaços arquitetônicos e urbanos nos afetam profundamente, em parte porque se articulam com nossa concepção do corpo, sua morfologia e suas possibilidades de movimento. A arquitetura não é neutra: ela convoca, delimita, abriga. Sua experiência está ancorada numa percepção corporal, num saber sinestésico. A ordem do corpo – seu ritmo, seus limites, seus gestos – constitui o pano de fundo dinâmico de toda experiência arquitetônica. Nessa perspectiva, toda arquitetura é cênica, não apenas a cenografia em sentido teatral. O corpo estabelece um vínculo de envolvimento ativo com o espaço: ele mede, se move, ocupa, subverte. A arquitetura não existe sem corpo; sem ele, não há superfície tocável nem limite habitável.

As formas arquitetônicas interpelam o corpo, o convidam ou o constroem a determinadas posturas, gestos ou deslocamentos – que às vezes se concretizam, às vezes permanecem como virtualidades. A arquitetura é percebida, sobretudo, através do sentido do movimento. Em seus momentos mais bem-sucedidos, a arquitetura evoca a dança: ela se torna um cenário virtual, latente. Por isso, todo projeto espacial deveria conter uma lógica coreográfica; sua composição precisa incluir o tempo como dimensão estrutural.

A determinação do lugar

Projetar é, antes de mais nada, determinar lugares. A arquitetura estabelece estações no fluxo da vida, umbrais de passagem, territórios de interrupção. Mas o lugar não é apenas uma coordenada espacial: é também afeto, apego, inscrição psíquica. Todo lugar significativo é uma montagem entre espaço e tempo.

Ritmos espaciais

No projeto arquitetônico, o ritmo opera como uma articulação temporal do espaço. Colunas, arcadas, janelas, ruas, vigas: são sequências, frases materiais que imprimem uma lógica de movimento. Projetar não é ordenar objetos, mas estruturar o tempo. Nesse sentido, a arquitetura pode ser lida como uma partitura, como uma coreografia espacial.

Cenas silenciosas

Os caminhos e os lugares são os principais elementos da arquitetura como cenário do movimento. Mas na complexidade de suas configurações cênicas, surgem duas pulsões opostas: uma tende ao silêncio, à serenidade; a outra, ao transbordamento, ao caos. Ambas respondem a anseios profundos. Uma procura congelar o tempo no espaço, aspira à eternidade. A outra tenta dissolver o espaço no fluxo do instante, invoca a potência do presente.

A arquitetura pode ser um refúgio para a meditação, um lugar para a interioridade. Mas também pode ser uma prisão, um dispositivo de paralisia, uma forma sutil de violência. Ela pode imobilizar, punir e até matar. Assim, a expulsão do tempo pode funcionar como proteção ou como condenação. Num caso, ela concentra o sujeito; no outro, o dissolve.

Perda

A guerra, o exílio, a demolição, entre outras formas de destruição, implicam a perda de um lugar, de um espaço, de uma arquitetura. O apartamento abandonado, a casa arrasada, a cidade destruída: essas cenas condensam não apenas uma ruína física, mas também uma devastação simbólica. A arquitetura se torna, então, índice do trauma.

Sem nenhum lugar

A vivência do desaparecimento do lugar próprio constitui um dos sentimentos espaciais mais radicais de perda. É a experiência de estar fora de qualquer mapa, sem raízes, sem refúgio. Essa deslocalização é tanto geográfica quanto psíquica: o sujeito é despojado de referências e flutua numa topologia sem fronteiras.

A guerra, como dispositivo extremo de aniquilação, produz essa forma de extravio: ela expulsa do espaço, mas também do tempo. O corpo não encontra mais inscrição; ele se torna errante, espectral.

A eternidade do fugitivo

O espaço não é estático: ele convoca acontecimentos e condensa temporalidades.



Héctor Solari
Té en Kabul, 5 [Chá em Cabul, 5] (2010), pastel sobre papel, 50 x 64 cm

* Artista uruguaio, Berlim, Alemanha.

Nesse sentido, o espaço arquitetônico é virtual, na medida em que está repleto de possibilidades. Ele não é um mero continente, mas a matriz do experimentável. No entanto, essa experiência pode ser abruptamente interrompida. A arquitetura, em sua fragilidade, revela sua face mais exposta diante da violência.

A guerra irrompe como uma força de desarticulação radical: ela devasta as formas construídas, mas também as tramas do tempo. Não destrói apenas edifícios; arruína a própria possibilidade de habitar. O lar se transforma em escombros; a cidade, em esqueleto. A continuidade da vida – o tempo cotidiano, os rituais do corpo – é abolida. O sujeito fica suspenso, fora de cena.

Em contextos de violência extrema, o espaço se torna ilegível: o familiar se torna estranho, o sólido se torna instável. As paredes, que costumavam proteger, agora ameaçam; os corredores se transformam em pontos de fuga ou confinamento, em armadilhas. É o corpo que testemunha essa comoção espacial: ele foge, se encolhe, se esconde, treme.

O tempo é deslocado. Não há mais antes nem depois, mas uma sucessão de instantes desmembrados. O presente é esticado até a exaustão ou entra em colapso. Nesse cenário, o projeto arquitetônico dá lugar à urgência, ao refúgio precário, ao *bunker*. A arquitetura desaparece como projeto e subsiste apenas como resto.

Diante dessa realidade, a reflexão sobre o espaço arquitetônico não pode ser separada do trauma. As “perturbações” não são mais meros gestos formais: são rastros, cicatrizes materiais do acontecimento violento. As rachaduras, os vazios, as ausências físicas no tecido urbano se tornam sintomas.

A cidade bombardeada é também uma cartografia do inconsciente: cada fragmento evoca uma perda, cada ruína indica um luto não elaborado.

Talvez aí, nesses restos, comece outra forma de arquitetura: uma que não pretenda apa-

gar a perda, mas inscrevê-la; que não negue a destruição, mas a aceite como memória, como advertência; que permita a reconstrução – não apenas de moradias, mas do próprio tempo – como possibilidade de continuar vivendo.

Pós-escrito

Este texto foi desenvolvido com base no referencial de minha prática docente e artística, articulando reflexões sobre a arquitetura, o corpo e a experiência espacial em contextos de perda e violência. Ele faz parte de minhas pesquisas no seminário Dança e Arquitetura, na Universidade de Dança Palucca de Dresden, na Alemanha, e se alimenta das contribuições teóricas de Wolfgang Iser (1995/1996), Christian Norberg-Schulz (1979) e de vários artigos sobre dança contemporânea de Gerald Sigmund.

Durante o processo de redação, também foram consultadas obras de Juhani Pallasmaa, Maurice Merleau-Ponty, Henri Lefebvre, Paul Ricoeur e Walter Benjamin.

A versão final do texto foi editada com o auxílio da ferramenta de inteligência artificial ChatGPT (versão gratuita), usada como apoio em tarefas de reformulação estilística.

Referências

- Meisenheimer, W. (1996). *Architektur, Musik, Tanz, szenische Künste*. Dokumentationsstelle des FB Architektur. (Trabalho original publicado em 1995)
- Norberg-Schulz, C. (1979). *Vom Sinn des Bauens*. Electa; Klett-Cotta.

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

Autores neste número

Míriam Cristiane Alves

Membro da Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre (SBPdePA). Psicóloga, mestre e doutora em psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Professora do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Coordenadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas E'léékô. Coordenadora do Fórum Permanente de Ações Afirmativas da Anpepp. Membro do Instituto de Psicanálise da SBPdePA. miriamalves.ufrgs@gmail.com

Thamy Ayouch

Psicanalista. Professor titular do Departamento de Estudos Psicanalíticos da Université Paris Cité e professor visitante da Universidade de São Paulo (USP). Autor de artigos e livros em francês, português, espanhol e inglês. Pesquisa os efeitos psicológicos da discriminação, conciliando a psicanálise com esses temas. thamy.ayouch@gmail.com

Maria Alice Tourinho Baptista

Psicanalista. Membro associado da Sociedade Psicanalítica do Rio de Janeiro (SPRJ) e da International Psychoanalytical Association (IPA). Mestre e doutora em saúde mental pela UFRJ. Psicóloga do Centro para Doença de Alzheimer e Outros

Transtornos Mentais da Velhice, Instituto de Psiquiatria, UFRJ. Especialista em psiquiatria e em saúde mental pela UFRJ. *Co-chair* do comitê Perspectivas Psicanalíticas sobre o Envelhecimento da IPA. mariatb42@gmail.com

Fernanda Graneiro Bastos

Graduada em serviço social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Pós-graduada em gestão urbana e saúde pela Escola Nacional em Saúde Pública (ENSP), Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz). Mestre em políticas públicas pela Faculdade de Serviço Social da Uerj. Preceptora de residentes de serviço social e gestora da coordenação de projetos e ações extensionistas do Núcleo de Estudos da Saúde do Adolescente (Nesa). fernandagraneiro@gmail.com

Jorge Castro Ribeiro

Professor associado e investigador em musicologia e etnomusicologia da Universidade de Aveiro (UA). Apresentador de concertos sinfônicos. Publicou livros, artigos, ensaios, gravações etnográficas e documentos audiovisuais. Realizou apresentações científicas em Portugal, Espanha, França, Reino Unido, Irlanda, Alemanha, Estados Unidos da América, Canadá, Brasil, Moçambique, Gana e África do Sul. jcribeiro@ua.pt

Alberto Díaz Araya

Professor titular do Departamento de Ciências Históricas e Geográficas da Universidad de Tarapacá (UTA). Especializou-se em etno-história e estudos antropológicos dos povos indígenas aimarás, quéchuas e afrodescendentes do norte do Chile, investigando as práticas culturais e festivais que ocorrem em territórios e santuários andinos. albertodiaz@academicos.uta.cl

Valeria García Cannock

Psicanalista em função didática da Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP). Coordenadora da Comissão Docente do Instituto da SPP. Professora do Instituto da SPP e do mestrado em intervenção clínica psicanalítica da Pontifícia Universidad Católica del Perú (PUCP). Mestre em estudos teóricos em psicanálise (PUCP). Doutoranda em estudos psicanalíticos pela PUCP. garcia.cannock@gmail.com

Ana Clara Duarte Gavião

Membro efetivo da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP). Diretora científica da Federação Brasileira de Psicanálise (Febrapsi, 2024-2025). Coordenadora do Centro de Atendimento Psicanalítico (CAP) da SBPSP (2020-2024). Editora do *Jornal de Psicanálise* da SBPSP (2017-2020). Mestre e doutora em psicologia clínica pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (USP). gaviaoanaclara@gmail.com

Julio Hirschhorn Gheller

Médico pela Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo (USP). Psiquiatra pelo Instituto de Psiquiatria do Hospital das Clínicas da Faculdade de Medicina da USP. Membro efetivo e analista didata da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP). Docente do Instituto Durval Marcondes da SBPSP.

juliohg@uol.com.br

Celso Gutfreind

Membro titular com funções didáticas da Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre (SBPdePA). Doutor em psicologia pela Université Paris 13. Escritor com 54 livros publicados, entre poemas, ensaios, literatura infantojuvenil, crônicas e teatro.

celso.gut@terra.com.br

Ariana Harwicz

Nascida em Buenos Aires em 1977, vive na França desde 2007. *Mátate, amor* (2012) recebeu inúmeros prêmios e foi adaptado para o teatro e o cinema (Cannes, 2025, com produção de Scorsese). Seu romance mais recente, *Perder el juicio*, foi traduzido para mais de vinte idiomas. Sua ópera *Demencia* estreará em maio de 2026 no Teatro Colón.

ari.harwicz@gmail.com

Mariano Horenstein

Psicanalista titular em função didática da Asociación Psicoanalítica de Córdoba (APC). Representante latino-americano

no board da International Psychoanalytical Association (IPA). Ex-editor-chefe da *Calibán-RLP*. Autor dos livros *Psicoanálisis en lengua menor*, *Brújula y diván*, *El psicoanálisis y su necesaria extranjería*, *Funambulistas: travesía adolescente y riesgo y Conversaciones de diván*.

www.marianohorenstein.com

mmhorenstein@gmail.com

Samuel Gilbert de Jesus

Doutor em cinema e audiovisual pela Université Paris 3, Sorbonne-Nouvelle, com pós-doutorado em artes pela Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo (ECA-USP). Professor doutor e pesquisador em história da arte e da imagem na Faculdade de Artes Visuais e coordenador do Programa de Pós-Graduação em Arte e Cultura Visual da Universidade Federal de Goiás (UFG).

samuel.dejesus@ufg.br

Marta Lewin

Membro titular em função didática da Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires (APdeBA). Graduada em psicologia e em ciências da educação pela Universidad de Buenos Aires (UBA). Psicanalista. Especialista em crianças e adolescentes pela International Psychoanalytical Association (IPA). Ex-secretária do Programa de Especialização em Psicanálise (2007-2009). Diretora da revista *Controversias online* (2015-2018). Ex-coordenadora do Departamento de Migrações da APdeBA (2019-2023). Ex-coordenadora

da Equipe de Admissões e da Especialização em Psicanálise do Instituto Universitario de Salud Mental (Iusam, 2021-2024). Membro da Comissão de Formação e Transmissão da Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal, 2025).

martalewin@ahfsa.com.ar

Jorge Luyando Hernández

Psicanalista. Membro da Asociación Psicoanalítica Mexicana (APM). Psiquiatra de ligação do Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán (INCMNSZ), Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México (Unam). Mestre em filosofia e humanidades pelo Centro Cultural Casa Lamm. Doutorando em filosofia pela Universidad Autónoma de Guadalajara (UAG).

jorgeluyando@yahoo.es

Serapio Marcano

Membro titular da Sociedad Psicoanalítica de Caracas (SPC), da Asociación Panameña de Psicoanálisis (APAP), da Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal) e da International Psychoanalytical Association (IPA). Ex-presidente da Asociación Venezolana de Psicoanálisis (Asovep, SPC, Fepal). Ex-diretor do Instituto da SPC. Membro da Casa de Delegados da IPA (2000-2003). Coautor do livro *Terrorismo de Estado y violencia psíquica*. Autor do livro *Desafíos del psicoanálisis hoy*. Redator para América Latina do conceito *drive* (pulsão)

para o *Inter-regional encyclopedic dictionary of psychoanalysis*. marcano.serapio@gmail.com

Constanza Michelson

Psicóloga pela Universidad Diego Portales e mestre em psicanálise. Escritora e ensaísta, é autora de *50 sombras de Freud* (Catalonia, 2015), *Neuróticos* (Planeta, 2017), *Capitalismo del yo* (Paidós, 2020), *Hacer la noche* (Paidós, 2022) – que recebeu o Prêmio Melhores Obras (segundo lugar, menção honrosa na categoria Ensaio) – e *Nostalgia del desastre* (Seix Barral, 2024) – Prêmio da Crítica, menção de ensaio de não ficção.

constanzamichelson@gmail.com

Inês Oseki-Dépré

Professora emérita de literatura geral e comparada da Aix-Marseille Université, onde criou o mestrado em tradução literária. Especialista em tradução literária, é autora de obras como *Théories et pratiques de la traduction littéraire*, *De Walter Benjamin à nos jours*, e *Traduction et poésie*. Traduziu Guimarães Rosa, Antônio Vieira, Fernando Pessoa, Haroldo de Campos, Joao Cabral de Melo Neto, Carlos Drummond de Andrade, entre outros.

inesoseki@gmail.com

Tiziana Palmiero

Pesquisadora da Universidad de Tarapacá (UTA). Doutora em estudos latino-americanos e mestre em artes, com ênfase em musicologia, pela Universidad de Chile (Uchile). Formou-se no

Conservatório Luigi Cherubini, em Florença (Itália), onde estudou harpa e composição. Pesquisa expressões musicais coloniais ligadas a cerimônias entre os povos indígenas dos Andes.

tizianapal@hotmail.com

Stefan Reich

Psicanalista da Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP). Sócio da Adapsys Perú e diretor do Centro de Liderança da Universidad del Pacífico (LideraUP). Doutorado em The Chicago School of Professional Psychology (TCSPP), mestrado em administração pública pela Harvard Kennedy School (HKS) e pós-doutorado em Harvard Medical School (HMS)/Cambridge Hospital. Eisenhower Fellow 2013.

stefandreich@gmail.com

Cecilia Teodora Rodríguez Plasencia

Membro titular em função didática na Asociación Psicoanalítica de Guadalajara (APG). Ex-coordenadora da Comissão de Formação e Transmissão da Psicanálise da Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal, 2020-2024). Ex-membro do Comitê Científico da Fepal (2018-2020). Ex-secretária suplente da Fepal (2016-2018). Ex-membro da equipe editorial da *Calibán-RLP*. Menção honrosa do Comitê de Educação da International Psychoanalytical Association (IPA) pelo ensaio “Transformaciones dentro de los modelos en formación psicoanalítica y la incidencia de los

movimientos institucionales en el contexto actual” (2025).

rgzcecilia@hotmail.com

Florencia Romero

Médica pela Universidad de Buenos Aires (UBA, 2002); residência em pediatria, Hospital Garrahan, Buenos Aires (2006); mestrado em saúde pública em países em desenvolvimento em The London School of Hygiene & Tropical Medicine (LSHTM, 2014). Trabalhou com Médicos Sem Fronteiras (MSF, 2006-2023). Participou de missões humanitárias na Libéria, Zimbábue, Zâmbia, Peru, Uganda, Níger, Haiti. Trabalhou também em MSF Suíça, em Genebra, como representante médica, e chefe de programas de saúde no Oriente Médio e na América Latina. Atualmente, trabalha na Fundação Terre des Hommes Lausanne, onde é responsável pela saúde e bem-estar dos funcionários.

flor.rom@gmail.com

Lilia Moritz Schwarcz

Historiadora de arte e política, e antropóloga. Professora titular e sênior do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (USP) e *global scholar/visiting professor* da Princeton University. É membro do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), do Conselho de Desenvolvimento Econômico Social Sustentável da República e da Academia

Brasileira de Letras. Autora de diversos livros e curadora de diversas exposições.
lili.schwarcz@gmail.com

Cristiane Mota Takata

Psicóloga. Especialista em psicologia da saúde e psicofarmacologia. Membro filiado ao Instituto Durval Marcondes da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP). Integrante da Rede Interamericana de Pesquisa em Psicanálise e Política (Redippol).
cris.takata@gmail.com

Néstor Marcelo Toyos

Psicanalista e psiquiatra. Membro titular da Asociación Psicoanalítica Argentina (APA), da Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal) e da International Psychoanalytical Association (IPA). Atualmente é secretário científico da APA. Autor de inúmeras obras publicadas em seu país e no estrangeiro. Autor dos livros *Sustancia Freud* (2016) e *La cuerda floja* (2024).
ntoyos@intramed.net

María Laura Trotta

Membro titular didata da Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Membro da International Psychoanalytical Association (IPA) e da Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal). Coligação do Committee on Women and Psychoanalysis (Cowap), APA. Codiretora de Margen Psicoanalítico. Autora de *El Edipo en cuestión: Freud,*

Lacan, el binarismo y su deconstrucción (2024). Coautora de livros e autora de artigos em revistas de psicanálise.
lauratrotta65@gmail.com

Christopher Paul Valender Ulacia

Graduou-se *cum laude* em Cinema pela Escola Superior de Cinema, com especialização em direção e edição. Em sua filmografia, como diretor, destacam-se: *Báculo de Moisés, Privada Florida* e o documentário *Decíamos ayer*. Vencedor do Prêmio Focine 2024 de Estreias em Escolas de Cinema, Instituto Mexicano de Cinematografía (IMCINE), com o projeto *La canícula de agosto*.
christophervalender1@gmail.com

Marília Mello de Vilhena

Mestra em psicologia clínica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ). Graduada e licenciada em filosofia pelo Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Doutora em comunicação pela Escola de Comunicação (ECO-UFRJ). Psicóloga do Núcleo de Estudos da Saúde do Adolescente (Nesa) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).
mamevi777@gmail.com

Liza M. Zachrisson

Psicóloga clínica pela Universidad Francisco Marroquín (UFM). Psicanalista em forma-

ção no Instituto Latino-Americano de Psicanálise (ILaP). Pós-graduada em medicina psicossomática e psicologia da saúde pela Universidad de San Jorge. Cofundadora da revista *Lúdica*. Colaboradora do livro *Dear Institute* (2024). Professora e orientadora universitária em diversas universidades da Guatemala.

liza.maria.zv@gmail.com

Orientações aos autores

Calibán
Revista Latino-Americana de Psicanálise



Calibán é a publicação oficial da Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal), organização vinculada à Associação Psicanalítica Internacional (IPA). Vem sendo editada de forma regular desde 1994, antes sob o título *Revista Latino-Americana de Psicanálise*.

Sua proposta editorial tem o objetivo de propiciar a difusão e o desenvolvimento do pensamento psicanalítico latino-americano em sua especificidade, bem como promover o diálogo com a psicanálise de outras latitudes. Procura estimular a reflexão e a discussão através da inserção das questões pertinentes à psicanálise nos contextos científico, cultural, social e político contemporâneos. Sua periodicidade é semestral.

Cada número incluirá em seu conteúdo artigos em formato de ensaio, artigo científico, entrevista, resenha ou outros que os editores considerarem pertinentes. A publicação de artigos em *Calibán* não reflete o pensamento dos editores ou sua concordância com os conceitos emitidos, sendo de exclusiva responsabilidade de cada autor ou entrevistado as opiniões constantes em cada um dos trabalhos ou entrevistas publicados na revista.

1. Os trabalhos a serem publicados em Argumentos deverão ser inéditos. No entanto, se os editores os considerarem de especial interesse, trabalhos que já tenham sido publicados ou apresentados em congressos, mesas-redondas etc. poderão ser editados, com a especificação do local e da data originária de exposição.
2. Caso o trabalho inclua material clínico, o(s) autor(es) tomará(ão) as mais estritas medidas para preservar a identidade dos pacientes, sendo de sua exclusiva responsabilidade o cumprimento dos procedimentos para alcançar esse fim ou para obter o consentimento correspondente.
3. Os trabalhos apresentados serão objeto de uma avaliação independente com características do método duplo-cego, feita por pelo menos dois pareceristas do Comitê de Pareceristas da revista, que poderão fazer recomendações voltadas à eventual publicação do artigo. A avaliação será feita com base em critérios parametrizados, e a resultante aceitação, rejeição ou pedido de alterações ou ampliações do trabalho constitui a tarefa dos pareceristas da revista, que remeterão suas sugestões à Equipe Editorial. Os editores definirão, em função da pertinência temática

e das possibilidades da revista, a oportunidade da publicação. A equipe editorial se reserva o direito de não tornar públicas as avaliações dos trabalhos recebidos, assim como cabe à equipe editorial a decisão final acerca da publicação ou não de um trabalho, a partir de uma análise criteriosa das avaliações.

4. Los trabajos deberán estar redactados en español o en portugués. En casos específicos, podrán publicarse trabajos originales en otros idiomas.

5. Deverão ser enviados por email aos endereços eletrônicos editorescaliban@gmail.com y a revistacaliban.rlp@gmail.com em duas versões:

a) Artigo original com nome do autor/autores, instituição à qual pertence, endereço eletrônico (no rodapé da primeira página) e breve descrição curricular com no máximo 45 palavras.

b) Uma versão anônima com pseudônimo e sem menções bibliográficas que permitam eventualmente identificar o autor. Deverão ser eliminadas as referências nas propriedades do arquivo digital que identifiquem o autor.

Ambas as versões deverão ter o seguinte formato: documento Word, folha A4, fonte Times

New Roman, tamanho 12, entrelinha dupla. Nenhuma das versões deverá exceder 5.500 palavras. Seções específicas da revista poderão incluir um número menor de palavras.

6. A bibliografia, que não será considerada na extensão máxima de palavras permitida, deverá ser apenas a imprescindível e ajustar-se às referências explicitadas no texto. Todos os dados de referência das publicações citadas serão incluídos, com especial cuidado de esclarecer quando se trata de citações de outros autores e de ser fiel ao texto original. A bibliografia e as citações bibliográficas se ajustarão às normas internacionais da American Psychological Association, disponíveis em <https://normas-apa.org/wp-content/uploads/Guia-Normas-APA-7ma-edicion.pdf>

7. Ambas as versões devem incluir um resumo no idioma original do artigo, escrito em terceira pessoa e com aproximadamente 100 palavras, tanto no idioma original do artigo quanto em inglês. Devem ser acrescentados também palavras-chave do Tesouro Psicanalítico da Associação Psicanalítica Argentina, no idioma original do artigo e em inglês, disponível para consulta em <https://www.apa.org.ar/wp-content/uploads/2015/05/alfabeticosimple.pdf>

8. Caso o trabalho seja aceito para publicação, o autor deverá assinar um formulário de autorização mediante o qual cede legalmente seus direitos. Pela mencionada cessão, ficará proibida a reprodução escrita, impressa ou eletrônica do trabalho sem autorização expressa e por escrito dos editores.

9. Uma vez que o artigo tenha sido aprovado para publicação, o autor terá o prazo de 30 dias para enviar sua tradução para o inglês, caso tenha interesse em participar da edição *online* da revista.



Calibán

Revista Latino-Americana
de Psicanálise

Argumentos: *Perder*

O Estrangeiro: Ariana Harwicz

Vórtice: Poder/Perder: o lugar do analista

Incidente: *Perder ao ganhar. Ganhar ao perder*

Dossiê: **Saudade**

Textual: *Entrevista com Carlos Granés*

Cidades Invisíveis: **Guatemala**

Artistas: Anamaría McCarthy /
Héctor Solari